المنهاج الجديد
في
الفلسفة العربية

لفرع الفلسفة

تأليف
عمر فروخ
دكتور في الفلسفة

دار العلم للملايين

المنهاج الجديد في الفلسفة العربية

تأليف

عمر فروخ

دكتور في الفلسفة
عضو مجمع اللغة العربية في القاهرة
عضو المجمع العلمي العربي في دمشق
عضو جمعية البحوث الإسلامية في بومباي

دار العلم للملايين
ص.ب: ١٠٨٥ - بيروت
تلكس: ٢٣١٦٦ - لبنان

دار العلم للملايين

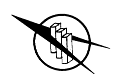
مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر

شارع مار الياس - خلف ثكنة الحلو

ص.ب ١٠٨٥ - تلفون : ٣٠٤٤٤٥ - ٨١٦٦٣٩

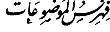
برقيا : ملايين - تلكس : ٢٣١٦٦ ملايين

بيروت - لبنان



الطبعة الثالثة

نيسان (ابريل) ١٩٨٢



الكلمة الأولى

الباعثُ على وضع هذا الكتاب تعديلُ مناهج التعليم في الجمهورية اللبنانية[1] . ونلاحظ أن الاتجاه في تعديل منهاج الفلسفة العربية[2] قد رُوعيَ فيه أمران :

أ – تخفيفُ موادِّ المنهاج من حيث عددُ الفلاسفة ومن حيث الموضوعاتُ المطلوبة من آثارِ كلِّ فيلسوف ، وان كانتْ بعضُ الموضوعات قد زادت اتّساعاً او عُمقاً .

ب – زيادةُ الاعتماد على النصوص ، وسيكون لهذا النقطة أثرٌ في الامتحانات الرسمية بلا ريب .

لقد كان الطالب فيما مضى يدرُسُ في الاكثر تاريخ الفلسفة ، فأصبح الآنَ يَقصِدُ الى درس الفلسفة نفسها أكثرَ ممّا كان يفعل من قبلُ . وكانت الامتحاناتُ في ما مضى تستند في الأكثر الى عمل الذاكرة بما كان الطالبُ يحفَظُ من أقوال استاذه في التعليق على آثار الفلاسفة ؛ أمّا الآنَ فإنّ

---

(١) جداول مناهج التعليم في مرحلة التعليم الثانوية – ملحقة بالمرسوم رقم ٩١٠٠ ، تاريخ ٦٨/١/٨ .

(٢) بيروت – دار العلم للملايين – ١٩٦٨ .

الاستاذ سيكونُ في الأكثر الى عملٍ فكرِ الطالبِ في ما يفهم من النصوص المطلوبة من آثار الفلاسفة.

ومعَ أنّ المنهاجَ قد أصبح بهذا التعديل أقصرَ وأوجزَ، فانّه قد أصبح أعمقَ وأدقّ وأنفعَ للطالب أيضاً. ويحسُنُ أن نعلمَ أن القِسْمَ الأولَ من المنهاج (الفلسفة العربية في أصولها اليونانية) مقدمةٌ يُرادُ منها التمهيدُ للفلسفة العربية. وبهذا المعنى لا ينتظرُ أن يأتيَ في الامتحانات الرسمية أسئلةٌ قاصرةٌ عليها، ولكنْ ربّما جاء ذكرُها في الأسئلة لتبيانِ صلة آراء الفلاسفة العرب بها. من أجل ذلك وجَبَ أنْ يهمَّ الاساتذةُ بتدريس هذا القسم المُمَهِّد لما بعدهُ بعناية لأنّ فَهْمَ هذا القِسْم فَهْماً صحيحاً يجعل فَهْمَ الفلسفة العربية في بعض وجوهها أهونَ وأدقّ.

• • •

انّ هذا الكتابَ لا يختلفُ كثيراً من **تاريخ الفكر العربي** (١)؛سوى أن تاريخَ الفكر العربي أشملُ وأكثرُ تمثيلاً لتطوّر الفكر العربي. ولا يزالُ في هذا الكتاب عددٌ من الفصول المُمَهِّدة أوجزتَ من كتاب تاريخ الفكر العربي. هذه المقدّماتُ ضرورية، فإنّ الطالبَ لا يستطيعُ تبيُّنَ التصوف عند الغزالي مثلاً إذا لم يطّلع على كلمة عامّة في التصوف عُموماً.

• • •

ومعَ أنّ لإخواني الاساتذة أساليبَهم في تدريس الفلسفة العربية، فانّني أجيزُ لنفسي أنْ أقترحَ شيئاً قد يكونُ نفرٌ كثيرون منهم يسيرون على هُداه، ولكن لا ضَرَرَ من التذكير ولا من الإعادة.

المنهجُ الصحيحُ في الدرس هو البَدْءُ بقراءة النص وفَهْمُهُ قدْرَالإمكان ثمّ الرجوعُ إلى شيءٍ من حياة الفيلسوف وخصائصه وآرائه. ولا شكّ في أنّ نفراً من الأساتذة يبدأون بحياة الفيلسوف ويُثَنّون بخصائصه قبل

أن يَجيئوا الى النصّ . ولا أرى بأساً في ذلك . ولكن لا فائدة – فيما أرى – من التعليق على حياة الفيلسوف ولا على النصوص المختارة من آثاره ، وهو الطريقة التي كانتْ مُتَّبَعَةً من قبلُ في « محاضرات » أساتذة كثيرين .

في هذا الكتاب نصوصٌ كثيرةٌ (مُلَخّصُ كتاب « المُنْقِذ من الضلال » للغزالي وملخّص كتاب « فصل المقال » لابن رشد ، مثلاً) . وهذا لا يَمْنَعُ من رُجوعِ الطالب الى مصادرِ الفلسفة نفسِها : الى « المُنْقِذ من الضلال » ، والى « فصل المقال » ، نفسيهما . غيرَ أنّني أعتقدُ أن النصوصَ المختارة قد عُرِضَتْ في هذا الكتاب عرضاً أبينَ وأوضحَ ممّا نرى في المصادرِ الأصلية نفسِها بِرُغْمِ عددٍ من الطّبَعات الجديدة التي ظَهَرت هذه المصادرُ فيها .

وقد تَعَوَّدَ نفرٌ من الاساتذة أن يَخْطُوا في دراسة المناهج خُطوطاً خاصّةً بهم فيدَرُسون الغزاليَّ مثلاً قبلَ الفارابي ويُحاضرون في ابن خلدون قبلَ ابن رشد . لا بأسَ بهذا في الدراسات الجامعية ، حينما يكون الطالبُ قد أحاط قبلَ ذلك بموضوعات الفلسفة وتاريخها ثمّ جاء الى موضوع معيّن يتوسّع فيه للتعمّق والتخصّص . ولكنّ الأصوبَ في الدراسة الثانوية أن نَتّبِـعَ الخطَّ التاريخيَّ فنَنْسُقَ الفلاسفةَ عند دراسة آثارهم بحسب وَفَيَاتِهم ، فانّ ذلك أجدى في فهم تَطَوُّرِ الفكر .

ثمّ تَحسُنُ الإشارةُ الى أن قيمةَ المناهج تزداد بأسلوب تدريسها . إنّ كلَّ منهاجٍ قابلٌ للنقد – ولا يزالُ في هذا المنهاج نَقصٌ كثيرٌ – ولكن إذا لم نَشْغَلْ نحنُ الطُلّابَ بآرائنا الخاصّة ، وخصوصاً إذا لم يكنْ لنا تعلّقٌ بالمنهاج من قُرْبٍ أو من بُعْدٍ ، فإنّ تدريسَنا للمنهاج يُصْبِحُ أوضحَ وأنفع .

ونحن نلاحظ في أوراق الطلاب – في امتحانات البكالوريا – آراءً غريبةً بعضُها صحيحٌ وبعضُهـا لا صحةَ فيه . وليس من المعقول أبداً أن يكونَ الطلابُ قد وقَعوا على هذه الآراء من عِند أنفسِهم ، وخصوصاً حينما نرى هذه الآراءَ مذكورةً في عددٍ من أوراق الامتحان ذِكراً واحداً . والواقعُ أن الأساتذةَ يُبْدُونَ هذه الآراءَ في محاضراتِهم فتَعْلَقُ في أذهان الطلاب فيظنُّ الطلابُ أنّها مُهمّةٌ فيجيئون بها إلى الامتحان . قد يكون بعضُ هذه الآراء صحيحاً ، ولكنْ لا حاجةَ بالطالب إليه ، وإذا كان الاتفاقُ بينَ المُصحِّحين في البكالوريا ألاّ نُحاسِبَ الطالبَ عليها أحياناً ، فإنَّ الطالبَ لا ينالُ عليها « علامات » إضافيةً . غيرَ أنّ بعضَ هذه الآراء يكونُ في بعض الاحيان مُناقضاً لآراء الفيلسوف المدروس أو يكون مُناقضاً للقاعدة التي يُريدُ الطالب دَعْمَها بدليل ، فيُضطرُّ المُصحِّحُ في هذه الحال أن يحاسِبَ الطالبَ عليها ويَنْقُصَ شيئاً من « علامته » التي استحقها . وحينما يَحتجُّ الطُلابُ على علاماتِهم أو على سُقوطهم ثم يُعلِنُ أحدُهم أنّه كتَبَ ستَّ عَشْرةَ صفحةً ، أو أنّه لم يَدَعْ فكْرةً إلاّ جاء عليها ، أو أنّه كتَبَ موضوعاً وافياً أو جيّداً أو بَديعاً ، أو أنّه أكثرَ من إيراد الآراء الشخصية ، فإنَّ ما فعَلَه كانَ من قبيل المجيء بأشياء لا حاجةَ بالموضوع إليها ثمَّ هي فوقَ ذلك آراء خاطئةٌ أحياناً .

تُعطَى الأسئلة في امتحانات البكالوريا – في مُعظَم الاحيان – واضحةً ومُقسّمةً فقرات . في الدورة الثانية لعام ١٩٧٠ كان السؤال الثاني :

« كيفَ يُحدِّدُ الفارابيُّ المُجتمَعَ الفاضلَ والغايةَ منه ؟

« وما صفاتُ رئيسه ومَرؤوسيه ؟

« وما خصائصُ المجتمعات التي تُضادُّ المدينةَ الفاضلةَ ؟ » .

هذا السؤالُ محدودٌ بالإطارِ الاجتماعيِّ السياسيِّ عند الفارابي في كتاب « آراء أهلِ المدينة الفاضلة » . ولكنَّ نفراً كثيرين من الطُلّاب نظروا الى هذا السؤال القصير نظرةً عجلى فتبَتَتْ نظرتُهُمْ على كلمة « الفارابي » فرَجَعوا بالذاكرة الى ما كانوا قد درَسوا أو قرأوا أو سَمِعوا فصبّوا كلَّ ما في ذاكرتِهم على ورقة الامتحان : ابتداءً من حياة الفارابيّ مروراً بواجب الوجود وبالنفس والفَيْض والخُلود والعدْل الاجتماعي والنُبوّة ؛ وكلُّ هذا غيرُ مطلوبٍ في السؤال ولا صِلَةَ له بالسؤال صِلَةً مُفيدةً . فما الفائدةُ من ذِكْرِه ؟

يحسُنُ بالطالب أن يقرأ السؤالَ مرّتين أو ثلاثاً أو أربعاً .... ثمَّ يَجِبُ أن يتَقيَّدَ بإطارِ السؤال ويذكرَ المطلوبَ إيرادُه فقط . وإذا كان ثَمّتَ تعليقاتٌ مُفيدةٌ متّصلةٌ بالسؤال فلا بأسَ في ذِكْرِها ، بل ربّما كان ذِكْرُها أحياناً مُفيداً وزائداً في علامةِ الطالب ، إذا كان هنالك اشارةٌ إليها لتوضيحِ الموضوعِ المطلوب . أمّا إذا استَطْرَدَ الطالبُ الى ذلك التوضيح ثمّ نَسِيَ الموضوعَ المَطْروحَ فإنّ حظّه في الامتحان سيكون عاثراً .

إلاّ أنّ الإنصاف يقضي ألاّ نحمّلَ الذنبَ كلَّه على الطالب وحدَه . قد يكونُ الذنبُ أحياناً ذنبَ السُؤال نفسه ، فقد جاء في عدد من الدَّوْرات أسئلةٌ غيرُ واضحةٍ أو خاطئةٌ أو من خارج المِنْهاج — في الفلسفة العربية وفي الطبيعيّات أيضاً — ولكنّ ذلك نادرٌ . أمّا غيرُ النادر ممّا يُعَرِّضُ الطالبَ أحياناً للخَسارة أو للسُقوط فهو طُرُقُ التصحيح التي يأخُذُ بها نفرٌ من الاساتذة .

— هنالك مُصحِّحون قادرونَ بارعون ولكنّهم يتَشدّدون جداً في اعطاء العلامة حتّى قلَّ أن تعْلُوَ علامةٌ على ورقة تمرُّ بينَ أيْديهم على

« اثْنَتَيْ عَشْرَةَ » . ولا ضررَ عموماً في ذلك بالإضافة الى الورقة نفسها . ولكنّ الضررَ الكبيرَ يأتي من أنّ هنالك أيضاً مصحّحين قادرين بارعين ولكنّهم مُتساهلون في وَضْع العلامات : تَجِدُ عندهم العلامات أَرْبَعَ عَشْرَةَ وخَمْسَ عَشْرَةَ ثمّ سِتَّ عَشْرَةَ كثيرةً كَثْرَةً تَلْفِتُ النظرَ . فتقديرُ الورقة الواحدة قد يختلف اختلافاً كبيراً بين مُصَحّحٍ ومصحّحٍ ، وهذا يجعلُ الفُرَصَ المُتاحة أمامَ الطلاّب متفاوتة جداً : انّ موضوعاً ينالُ من المُصحّح المُتشدِّد « اثْنَتَيْ عَشْرَةَ » مثلاً ربّما نال بلا ريب سِتَّ عَشْرَةَ عند غيره . فما ذنبُ التلميذ في أن تَقَعَ وَرَقَتُهُ بينَ يَدَيِ المصحّحِ المتشدِّدِ ثمّ تنتقل اتّفاقاً الى يَدَيِ المصحّحِ الثاني الذي يتفق ان يكونَ متشدّداً أيضاً ؟

- وهنالك أيضاً مُصحّحون قادرون وبارعون ولكنّهم مَشْغولون بأشياء كثيرة — بالتدخين في أثناء التصحيح وبالأكل والشُرْب أحياناً ثمّ بالحديث أحياناً أُخْرَى — وهذا ممّا يَشْغَلُ المصحّحَ عن الورقة التي بين يَدَيْهِ في أثناء ذلك . فقد يَنْسى المُصَحّحُ تصحيحَ ورقة أو يصحّحُ ورقةً فيضَعُ لها علامتَيْن فتختلفُ العلاماتُ على عددٍ كبيرٍ أو صغيرٍ من الأوراق فتكون علامةُ كلِّ ورقةٍ هي بالفعلِ علامةَ الورقةِ التي قَبْلَها أو التي بَعْدَها . غيرَ أنّ في التصحيح جهازاً للمُراقبة يَقَعُ غالباً على مُعْظَمِ الاخطاء التي هيَ من هذا النوع فيُصَحّحها .

وهنالك نوعٌ ثالثٌ من المُصحّحين لا أرى أن أَسْتَعْرِضَ خصائصَهُ هُنا لأنّ **نتائج تصحيحه** لا تختلفُ من نتائج تصحيح الفِئَتَيْنِ السابقتين من المصحّحين .

من أجلِ ذلكَ كلِّهِ نرى أنّ عُنْصُرَ الحظِّ يَلْعَبُ في « النجاحِ في امتحاناتِ البكالوريا اللبنانية » دَوْراً بارزاً في بعضِ الأحيانِ ، وأعتقدُ أنّ القضاءَ على هذا العُنْصُرِ غيرُ ممكنٍ في وقتٍ قريب .

وعلى كلٍّ فإنَّ المنهاجَ الجديدَ في تعديلِهِ الجديدِ هو الآتي :

منهاج الفلسفة العربية (للسنة الثالثة الثانوية – فرع الفلسفة)

أوّلاً : أصولها اليونانية :

ا – أفلاطون : النفس (نظرية المعرفة)
السياسة (الدولة العادلة ومضاداتّها)

ب – أرسطو : الحركة (طبيعتها – سببها – أزليّتها)
النفس (معرفتها الحسيّة والعقلية)

ج – نقل أفلاطون وأرسطو الى العربية (أهمّ كتبهما المنقولة وأشهر نقلتها).

ثانياً : أعلامها :

أ – في المشرق :

١ – الفارابي : النفس (معرفتها الحسيّة والعقلية) في كتاب المدينة الفاضلة) .
السياسة (المدينة الفاضلة ومضاداتّها) .

٢ – ابن سينا : الواجب (وجوده وتمامه ووحدته) .
العالم (قدمه) .
النفس (روحانيّتها) .

٣ – المعرّيّ في لزوميّاته : تشاؤمه (البواعث الخاصّة والعامّة) .
موقفه من العقل والدين والمصير .

٤ – الغزاليّ : (أ) الغزاليّ وأهمّ مشكلات الكلام (العقل والنقل – حرّية الانسان – رعاية الله للأصلح) مع مقارنة نظراته بنظرات المعتزلة.

(ب) تهافت الفلاسفة (قدم العالم – روحانية النفس – سببية المحسوسات).

(ج) أهمّ مقوّمات التصوّف (الزهد – حبّ الله – الفناء في الله – الإلهام) ورأى الغزاليّ في كلّ منها.

(د) المنقذ من الضلال.

ب – في المغرب :

١ – ابن رشد : فصل المقال.

تهافت التهافت (قدم العالم – روحانية النفس – سببيّة المحسوسات).

٢ – ابن خلدون (في مقدّمته) :

(أ) التاريخ : مغالط المؤرّخين وحاجة المؤرّخ الى علم العمران.

(ب) علم العمران.

– العمران البشري على الجملة : نشأته – أثر الاقليم والتربة.

– العمران البدوي : القبيلة وصفات البدو.

– العمران الحضري : نشأة الدولة ومنازع المُلك فيها وعمرها.

– وجوه المعاش.

– موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة.

ذلك عدد من مشاكل امتحانات البكالوريا – ومن مشاكل كلّ الامتحانات الرسمية على قلّة أو كثرة – فعلى الطلب نفسه أن يكون عاقلاً :

أن يكون مخلصاً في دراسته طول السنة ومجدّاً ،

أن يسعى الى فهم موادّ المنهاج لا الى حفظها ،

ان يُعدّ جميع موادّ المنهاج على مستوى واحد من الأهميّة ،

أن يأتي الى الامتحان باطمئنان معتمداً على مقدرته هو ،

أن يتقيّد بالأسئلة المطروحة ويجيب على المطلوب فيها بوضوح ودقّة وايجاز ،

أن يراجع ورقته قبل دفعها الى المراقب فلعلّ فيها أخطاء يسيرة قد تسبّب له عند التصحيح خسارة كبيرة في العلامات .

•

أرجو أن يكون في هذا فائدة لطلاّبنا أبنائنا ، والله من وراء القصد .

ع.ف

١٥ من رجب ١٣٩٠ هـ ،
١٦ – ٩ – ١٩٧٠ .

الفلسفة

تعريفها ونطاقها

قال الفارابي : « اسمُ الفلسفة يونانيٌ ومعناه إيثارُ الحكمة . والفيلسوف معناه المُؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة هو الذي يجعل الوُكْدَ من حياته والغَرَض من عمره الحكمة » . ثمّ قال : « الفلسفة حدُّها وماهيتها أنّها العلمُ بالموجودات بما هي موجودةٌ » .

وأمّا ابنُ سينا فقال : « الحكمةُ صناعةُ نَظَرٍ يستفيدُ منها الإنسانُ تحصيلَ ما عليه الوجودُ كلُّه في نفسه وما عليه الواجبُ ممّا ينبغي أن يكتسبَه فعلُه لتَشْرُفَ بذلك نفسُه وتَسْتَكْمِلَ وتصيرَ عالَماً معقولاً مُضاهياً للوجود ، وتستعدّ للسعادة القُصوى في الآخرة » ، وذلك بحَسَب الطاقة الإنسانية » . أمّا ابنُ رُشْد فجعل الفلسفةَ معرفةَ الصلة بين الموجود وبين مُوجِده لـمّا قال : « فعلُ الفلسفة ليسَ شيئاً أكثرَ من النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع .... وكلّما كانت المعرفةُ بصَنْعتها أتمَّ كانت المعرفةُ بصانعها أتمّ » .

وغاية الفلسفة البحثُ عن الحقيقة بحثاً مُطلقاً مُجرَّداً من الغايات ومعزولاً عن الأحوال العاطفية والاجتماعية والمادّيّة . ويجري البحثُ على أُسُس ثابتة من المَنْطق مؤيّدة بالبراهين . وعلى الباحث أن يتقبَّل كلَّ ما يؤدّيه إليه بحثُه .

واذا كانتِ **الفلسفةُ** هي البحثَ في الأمور من ناحيتها النظرية المجرّدة ، فانَّ **العِلْمَ** هو الانتفاعُ بالنتائج الصحيحة التي وصلت إليها الفلسفة : حينما تَجادلَ الأقدمون في تركُّبِ المادّة من العناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار) أو من الذرّات ، كانوا يتفلسفون ؛ فلمّا استطاع المعاصرون أن يستخدموا الطاقةَ الذرّيّة في أغراض الحرب والسِلْم أصبحوا علماء .

ثمَّ انَّ **المُفكّرَ** لا يُسمّى **فيلسوفاً** إلاّ اذا امتاز بأربعِ خصائص :

١ – أن يبحث عن الحقيقة بحثاً مجرّداً ؛

٢ – أن يكونَ بحثُه هذا نَظَرِيّاً شاملاً لمظاهر الوجود كلِّها ؛

٣ – أن يَجْريَ هو في بحثِه على أُسُسٍ من المنطق المؤيَّد بالبراهين ؛

٤ – وأن يوجد **نظاماً** متماسكاً خاصّاً به ، ثمّ يستطيعَ أن يفسّرَ لنا بهذا النظام مظاهرَ الوجود .

ونشأة الفلسفة قديمة جداً : نشأتْ لمّا بدأ العقلُ الانساني يتساءلُ عن أسباب المظاهر الطبيعية ، كالرعد والمطر ، وعن الوجود نفسه كوجود البحار والجبال والشمس والنجوم ، ووُجود هذا العالَم بجُمْلته . واتّسعت الفلسفةُ حتّى تناولت المغيّبات (الأُلوهيةَ والخلودَ) لمّا بدأ الانسانُ يَجِدُ في نفسه رَهْبَةً أمامَ الموت .

ومع أنَّ العلمَ والفلسفةَ كانا منذُ الأزمنة القديمة في جميع بِقاع الارض ،

فانّهما بلَغا ذروَةَ نُضْجِهما – فيما نعلم – في **بلاد بلاد اليونان**، فلعلّ **موْقِعَ بلاد** اليونان على طريق التجارة والهجْرات، معَ ما امتاز به العقلُ اليونانيّ من المقدرة والتنظيم، كان من أسباب هذا النُضْجِ. ثمّ علينا أن نَذكُرَ أن الأُمَمَ القديمة قبلَ اليونان كانتْ تكتُمُ علومَها ومعارفَها بينما أخذَ اليونانيّون أنفسَهم بنَشْرِ العلم والمعرفة في جميع طبَقات الناس وفي جميع أصناف الناس. من أجل ذلك يمكن أن يكون قد ضاعَ من العلم القديم – عند غير اليونانيين – جانبٌ كبيرٌ ثمّ وصل إلينا العلمُ الذي كان عند اليونانيّين، فنَسَبْنا العِلْمَ كلّه الى اليونان.

•

وكان عند الساميّينَ والعرَب علمٌ كثير وحكمةٌ كثيرة، ولكنّنا لا نعلم تدويناً وتنظيماً لذلك العلم ولتلك الحكمة قبلَ الاسلام. فلمّا جاء **الإسلام** ونُقِلَتِ العلومُ والفلسفةُ الى اللغة العرَبيّة نَهَضَ العربُ بالعلم والفلسفة فقصّروا في بعضِ وجوهِهما (المنطق والهَنْدَسة والماورائيّات) عن اليونان. وزادوا في بعض وجوههما (الفلك والكيمياء وصلة الفلسفة بالدين وبالعلم الاجتماعي) على اليونان. ومن سَرَوات التفكير والعِلْم في الإسلام: الخوارزميّ وابنُ سينا والبيْرونيّ والغزاليّ وابنُ حزم وابن رُشد وابنُ خلدون.

•

ونحن نُسمّي هذه الفلسفةَ التي نَدْرُسُها **الفلسفة العربية**، لأنّ دَرْسَنا للفلسفة **هنا** قاصرٌ على ما رأينا منها في الكُتُبِ المؤلّفة باللغة العربية – وإنْ كان نفرٌ كثيرون من أصحاب هذه الكتب ليسوا عرباً كالفارابي وابن سينا

والغزالي في المشرق وكابن باجة في المغرب – ثم إنّ هذه الفلسفة في حقيقتها **إسلاميةٌ** لأنّ الغاية منها كان جلاءَ التوحيد الاسلامي بالبراهين وتفسير مظاهر الوجود في الأكثر تفسيراً إسلامياً: غيرَ ماديّ وغير وثنيّ. وقد جعل الفلاسفةُ المسلمون غايتَهم من التفلسف كلّه علمَ الإلهيّات القائمَ على التوحيد الاسلاميّ.

ثمّ يحسُنُ أن نفرّق في التفكير الاسلاميّ بينَ الفلسفةِ المُطْلَقة وبين علم الكلام: فالفلسفةُ قاصرةٌ على درس حقائقِ الأشياء بالإضافة الى الأسباب والنتائج[1]؛ أمّا علمُ الكلام[2] فغايتُه الأولى الدفاعُ عن العقائد الايمانيّة. والذي يجمعُ بينَ علم الكلام وبينَ الفلسفة أن علمَ الكلامِ يستعيرُ براهينَ الفلسفةِ للدفاع عن العقائد الإيمانية.

---

(١) راجع، فوق، ص ١٨.
(٢) راجع، تحت: الدولة الأموية ونشأة علم الكلام.

الفلسفة القديمة

إنّ الآثارَ التي خلّفَتْها الأُمَمُ القديمةُ في العراق ومصرَ والهند وفارسَ والصين تَدُلُّ على نُضج التفكير في تلك الأمم وعلى مقدرة علميةٍ فائقة ، كما نرى مثلاً في أعمال الرّيّ وبناء الهياكل وفي ما نقرأه من النقوش التي حلّلْنا رُموزَها .

قبل اليونان

كان المصريّون القدماء والبابليّون (سكّانُ العراق) أساتذةَ اليونانيين في علومٍ كثيرة — كما يذكرُ فلاسفةُ اليونان أنفُسهم . أمّا في التفكير النظري فقد تخيّل المصريون خروجَ الآلهة من النون (الماء) وتخيّلوا الحياةَ الأُخروية تخيّلاً مادّيًّا واضحاً . ومنذ أواخر الألف الثاني قبلَ الميلاد قامتْ في مصْرَ حركةٌ للتوحيد ولكن لم يُكْتَبْ لها النجاح لأنّ البشرَ لم يكونوا بعدُ مستعدّين لتقبُّلِ هذا المستوى العلمي السامي من الدين .

وبرع أهلُ ما بين النهرين (العراق) في تنظيمِ الحُكومات وفي التشريع . وقد كان التّشْبيه الوثني (تخيُّلُ الخَلْق والآخرة) أكثرَ جفاءً وأشدَّ إيغالاً

في الخُرافة مِمّا كان عند المصريّين .

وانتشرتِ التَّنَويّةُ في فارسَ والهند . والثنويةُ اعتقادٌ بأنَّ هذا العالمَ يتنازَعُهُ إلاهان : إلَهٌ للخير وإله للشرّ. وكان الفرسُ والهنودُ يُعَظّمون النارَ ويقولون بالتناسخ (تَنَقُّل النفس الواحدة في أجساد متعدّدة) . ويرى هؤلاء أن إله الخير (أو اله النور) يَغْلِبُ في آخر الأمر إله الشر (إله النار) .

وعرفتِ الصينُ فلسفتَيْن مختلفتين : التاويّة ، وهي فلسفةٌ انطوائية فردية تدعو الى البساطة في الحياة والى القناعة وتَطَلُّبُ السعادة من طريق التأمّل ؛ ثمّ الكونفوشية المنسوبة الى كونفوشيوس (ت ٤٧٩ ق . م .) ، وَهِيَ مذهبٌ أخلاقيٌّ اجتماعيٌّ يرمي إلى اصلاح البيئة الاجتماعية بالسلوك الحَسَن بين الناس .

ثمّ نشأتِ البوذيّةُ ، وهي مذهبٌ فلسفيٌّ أخلاقيٌّ أسسه غوتاما بوذا (ت ٤٨٠ ق . م .) . ومَعَ أنّ بوذا كان هنديّاً فانّ مذهبه لَقِيَ انتشاراً واسعاً في الشرق الاقصى كلّه ، فوق ما لَقِيَه في الهند نفسها .

اليونان

بدأ التفكير الفلسفيُّ (المُنَظَّم) في اليونان منذُ أواخر القرن السابع قبلَ الميلاد، وكان تفكيراً علميّاً (رياضيّاً طبيعيّاً) يهمّ أصحابَهُ بتعليل مظاهر الوجود تعليلاً طبيعيّاً ماديّاً ويُكْثِرون الاهتمامَ بالأعداد والمساحات (الحِساب والهندسة) . وفي أواسط القرن الخامس قبلَ الميلاد بَرَزَتِ النَّزعةُ الإنسانية وبدأ الفلاسفةُ يهتمّون بأحوال الإنسان الاجتماعية وبتنظم المعارف التي كان اليونانيّون القدماء قد وَصَلوا اليها .

ثمّ جاء دورٌ هِلانّيٌّ استمر نحوَ تسعة قرون قبلَ الميلاد وبعدَ الميلاد .

ولقد اهتمَّ المفكّرون في هذا الدور بالشُروح على كُتُب المتقدّمين وبالجدال في القِيَم الروحيّة (الأخلاقية خاصّة) وبنُصْرة المذاهب الدينية السائدة.

وكان قد تطرّق الى الفلسفة اليونانية العقلية عناصرُ شرقيّةٌ من العلم ومن الخرافة. وكانتْ مراكزُ الفلسفة في هذا الدور في خارج بلاد اليونان. وكانت الاسكندرية (في مصر) أشهرَ هذه المراكز.

° ° °

أقدمُ المذاهب الفلسفية اليونانيّة **المذهبُ الأيوني**، وقد حاولَ أتباعُه أن يردّوا الأجسام المختلفةَ في العالم الى «أصْلٍ أساسي» أو «عُنصرٍ واحد»، فزعَمَ أولُهم ثاليسُ أنّه الماءُ، وأكّد خَلَفُهُ أناكسيمندروس أنّ هذا العنصرَ غيرُ مُعيَّنٍ ولا محدودٌ؛ وزعم بعدَهما أناكسيمانس أنّه الهواء؛ وظنَّ هيراكليطوس أنّه النار.

ومَعَ أنّ الأيونيّين قد أخطأوا في كثيرٍ من تفاصيل تَفَلْسُفِهِم، فانّهم قد أيقظوا العقلَ البشريّ إلى التفسير الطبيعي لمظاهر العالم. وقد أجمعوا على أنّه لا يَنْشأ شيءٌ من العَدَم ولا يَنْعَدِمُ شيءٌ موجودٌ. وكذلك اعتقدوا أنّ المادّةَ حيّةٌ وأنّ العناصر يستحيلُ بعضُها إلى بعض: يصيرُ الهواء ناراً. والنارُ ماءً، والترابُ هواءً، الخ. وقال الأيونيّون بالشُمول، وذلك أنّ في هذا العالم روحاً واحدةً تَسوده وتُنظّم سَيْرَهُ ثمّ خرجوا من ذلك الى القول بأنّ مجموعَ الوجود هو اللهُ.

أنشأ فيثاغورس (ت ٥٠٣ ق.م.) المذهبَ الفيثاغوري ثم انتقل به من اليونانِ الى جنوبي إيطالية وأسّس هنالك نادياً جعل الحياةَ فيه قائمةً على الطاعة للرؤساء وعلى طلب العلم ومكارم الاخلاق والتقشّف، إذ أمَرَ أتباعه بتَرْكِ أكل اللُحمان وبلُبْس الخَشِن من الثياب.

واعتقد فيثاغورس أن العالم يتألف من النسب العددية ، مـن الامتزاج بين عشرة أزواج متضادة أو مختلفة: المستقيم وغير المستقيم – الواحد والمتكثر – الأيمن والأيسر – المذكر والمؤنث – الساكن والمتحرك – النور والظلمة – الخير والشر ، الخ .

وكان الفيثاغوريون بارعين جداً في الحساب والهندسة ، وكـان لهم نظريات كثيرة في خواص الأعداد وفي الهندسة .

وقد قال الفيثاغوريون ان نسبة العالم الى الله كنسبة الأعداد الى الواحد ، فكما أن جميع الأعداد قد جاءت من الواحد (والواحد مخالف لها كلها) فكذلك جاء جميع الوجود من الله (مع أن الله مخالف لكل ما في الوجود) .

غير أن الفيثاغوريين اعتقدوا ايضاً بالتناسخ وبأمور من الخرافة تتعلق بالأعداد ، إذ جعلوا الاعداد مذكرة (٣ – ٥ – ٧ ، الخ) ومؤنثة (٢–٤–٦ ، الخ) وقالوا إنهـا تدل على أحوال البشر (في استطلاع الغيب) .

ثم جاء **المذهب الإيلي** ، وهو مذهب نشأ أيضاً في إيطالية على يد يونانيين . والإيليون قد خالفوا الأيونيين وقالوا إن الوجود ثابت لا يتبدل ولا يستحيل بعض العناصر فيه الى بعض . ثم قالوا : إن ما نراه من تبدل الأشياء إنما هو خداع من البصر ،وقالوا إن العقل يدرك الوجود ثابتاً غير متحرك .

واذا كان العالم لا يتبدل ولا يتحرك فانه لا يمكن أن يكون فيه فراغ (لأنه لو كان حول الأجسام فراغ لأمكنها أن تتحرك فتتبدل) .

ومنذ القرن الخامس قبل الميلاد نشأ في اليونان **فلاسفة طبيعيون** قصروا تفلسفهم على النظر في العالم المادي وقالوا بأن العالم مؤلف مـن جزيئات وإن من خواص هذه الجزيئات أنها تتفرق وتتجمع ؛

وكلّما تفرّقتْ ثمّ تجمعتْ نشأ منها أجسامٌ جديدة . وقد ظلّ الإيليّون يعتقدون كالأيونيّين أنّ العالم يتألّف من العناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار) . ولكن بينما كانَ كلُّ فيلسوف أيونيّ يرى أن العالم مؤلّف من عُنْصرٍ واحدٍ من هذه العناصر[1] فقط ، فانّ الإيليّين كانوا يرَوْنَ أنّ كلّ جسمٍ في عالمنا مؤلّفٌ من العناصر الأربعة معاً . ولقد أصاب الايليّون حينما قالوا إنّ لهذه « العناصر » صفات ثابتة لا تتبدّل ولا تتَنَدثَر وإن بعضَ هذه العناصر لا يستحيلُ الى بعض أبداً .

ثمّ نشأت طبقةٌ من هؤلاء الفلاسفة الطبيعيّين هم أصحابُ **المذهب الذرّيّ** . وأشهرُ هؤلاء ديموقراطيس (٤٦٠ – ٣٧٠ ق . م .) الذي قال بانحلال الأجسام الى أجزاء لا تتجزّأ (لأنّها إذا تجزّأت فقدتْ خَواصّها) . والجزءُ الذي لا يتجزّأ ، (أو الذرّةُ أو الجوْهر الفرْدُ) نوعٌ واحدٌ في مادّته ولكنْ له أشكالاً كثيرةً . وتتألّف الأجسام المختلفة من ذرّات (من أجزاءٍ لا تتجزّأ) تختلف ، بينَ جسمٍ وجسم ، في شكلها وحجْمها وترتيبها ووَضْعها (مستقيمةً أو مائلةً أو منقلبة) . والذرّاتُ غيرُ ساكنة في أماكنها من الاجسام ، بل هيَ متحرّكةٌ حركةً ذاتية .

---

(١) راجع ، فوق ، ص ٢٣ .

ذروة الفلسفة القديمة

في القرن الخامس قبل الميلاد هاجم الفرسُ بمساعدة الفينيقيّين بلاد اليونان . ومعَ أنّ اليونانيّين قد هزَموا الفرسَ والفينيقيّين ، فقد خرجوا من الحرب منْهوكي القُوى ثمّ أدْركوا أنّ الفرس لم يستطيعوا أن يصلوا من بلادِهِم البعيدةِ إلى بلاد اليونان إلاّ بأسبابٍ من الحضارة الماديّة القائمة على العلم .

المذهب السفسطائي

واندفع الشبّانُ اليونانيّون الى طَلَب العلم ، ولكنّ « المعلّمين » كانوا قليلين ، فتَصَدّى للتعليم أناسٌ كثيرون عاديّون ، ولكن على شيءٍ من المعرفة ، سَمّوْا أنفُسَهم « سوفيتيس » (المعلّمين البُلغاء أو معلّمي الحكمة) . ومعَ أن هذا الاسْمَ « سوفيتيس » (سَفْسطي ، سفسطائي) كان في الأصل وَصْفَ مدحٍ ، فإن هؤلاء المعلّمين المتكسّبين بالعلم حقّاً وباطلاً قد جعلوا منه صفة ذمٍّ ؛ وأصبحنا نحن نقول « سفسطة »[1] ونَعْني

---

(١) في المعجم الوسيط (١ : ٤٥٣) : سفسط : غلط وأتى بالحكمة المموهة (بفتح الواو المشددة).=

بها الكلامَ الذي فيه تمويه" للحقائق مَعَ فساد في المنطق ، ثمَّ فيه إغلاط" أو تغليط" (صَرْفٌ للذهن عن الحقائق والأحوال الصحيحة أو المقبولة في العقل أو في العادة) وتضليل" (صرف للخصم عن الوجهة الصحيحة في التفكير والحياة) .

أهملَ السفسطائيّون الرياضيّات والطبيعيّات في التعليم إلاّ قليلاً (لقلّة مَعرفتِهم بها ولقلّة مُوافقتها لِغَرَضِهم ولِمُنافرَتِها لطريقتهم) ثمَّ تَوَفّروا على تعليم الفنون التي يجوزُ فيها الجدَلُ ويُقبَلُ فيها الرأيُ الشخصيُّ كالنحو والبلاغة والخطابة والتاريخ . وكان هؤلاء السفسطائيّون يعلّمون كلَّ طالب للمعرفة ما يريدُه هو ثمّ يُزيّنون له تلك الفنونَ التي كان يميلُ إليها ويذُمّون أمامَه الفنونَ التي لا يُحبّها أو لا يَميلُ إليها .

كان الجدَلُ هُوَ أسلوبَ التعليم الذي خطّه السفسطائيّون : تكلّموا في الخَطابة والبلاغة والنحو وأثرِهما في الفرد والمجموع وفي التفكير ، إذ كانوا يعلّمونها على أنّها من موضوعات العلم . — وجادلوا في طبيعة الإنسان (ما الفرقُ في الطبيعة وفي الاستعداد الشخصي بينَ الابن الشرعيِّ وبين الزنيم ؟) — وجادلوا في اللغة أوَضعيّة" هي (تَوقيفية من وَضْع البشر مرّةً واحدة) أم طبيعية" (أيْ نشأتْ ثمّ تطوّرت تدريجاً حَسْبَ حاجة البشر) — وكذلك جادلوا في التربية (وفي الاخلاق) أهيَ وراثة" أجتماعية" (تَلْقين" وتقليد وقُدْوة) أم مولودة" (مَغروزة في طبيعة الإنسان منذ الولادة) ؟

ومَعَ أنّ السفسطائيّين كانوا مِحْنَة" للفلسفة (تلاعبوا بالمدارك الفلسفية

= والسفسطة قياس مركب من الوهميات ... الغرض منه إفحام الخصم وإسكاته . والسفسطائيون ينكرون الحسيات والبديهيات وغيرها (بما أقره المنطق أو قبلته أحوال المجتمع السليم) .

واستخدموا تعليمَ الفلسفة في سبيل كسب المال) فانهم قد أفادوا المُجتمعَ في أنهم أثاروا في نفوس الشبّان شيئاً من الرَغْبة في طَلَب العلم .

فمن أعلام السفسطائيّين ، مثلاً ، بروتاغوراس (ت ٤١١ ق . م .) الذي قال بأنّ قيمةَ الأشياء نسبيّةٌ ، فليس ثمّت شيءٌ خيرٌ في نفسه أو شرٌ في نفسه ، وانّما هوَ خيرٌ أو شرٌ ، وعدل أو ظلم ، بالإضافة إلى كلِّ انسان بمفرده .

سقراط الحكيم (٤٧٠ - ٣٩٩ ق . م .)

سقراطُ آخِرُ السفسطائيّين ، شاركَهم في الاهتمام بالإنسان وحدَه وبالمجادلة عن الآراء ثمّ خالفهم في أنّه جَعَلَ قيمةَ الأشياء مُطلقةً وفي أنه جعل الجدالَ عنها بالمنطق . ويمتاز الأسلوب السُقراطيّ في الجدل بخاصتين هما الردّ على السؤال بسؤال من جنسه ليُثيرَ التفكيرَ في السائل ثم مَزْجُ الجِدِّ في الجِدال بشيء من الهَزْل والتهكّم . ويبدو سُقراط في أول مراحل جداله مَعَ كلِّ إنسان يُجادله أنّه يميلُ إلى رأي خصمه ، ثمّ انّه يَرْجِعُ بالمجادل شيئاً فشيئاً الى الحكم المنطقيّ ، وذلك بأن يَجْعَلَ الخصمَ نفسَه يَتَبَيَّنُ الحقائقَ التي أرادَ منه سُقراط أن يَتَبَيَّنَها .

إنّ أسلوبَ سُقراطَ في البحث استقرائيٌّ : يبدأ باستنتاج الآراء من المُلابسات وينتهي بوضع حدٍّ (تعريف) واضح للمشاكل الاجتماعية والشخصية كالعدل والشجاعة والحرية .

وغايةُ العلمِ عندَ سقراطَ إدراكُ ماهيّات الأمور والأشياء : إيجادُ حدود (تعاريفَ) تامّة تُساعدُ الإنسانَ على أن يَتَبَيَّنَ معانيَ الأشياء واضحةً وحقائقَ الأمورِ جليّةً ، وذلك بأن يكونَ للكلمات مدلولاتُها

الدقيقةُ والمعاني نطاقُها الخاصُّ بها ـ بخلاف ما كان المغالطون[1] يفعلون ، إذ كانوا يقصِدون إلى استعمال الكلمات المتقاربة في اللفظ والمشتركة في المعاني والغامضة الدلالة : لقد كانَ عُمْدَةَ المُغالطينَ في جدالِهِمُ **الإبهامُ** في الألفاظ **والإبهامُ** في المعاني !

وجَعَلَ سُقراطُ الأخلاقَ من حيِّزِ العقل (الطبيعة والمنطق) لا من حيِّز الدين (المُجتمَعِ والعادة) ، وقال : من المعرفة تَنْتُجُ الفضيلةُ ، ومَنْ عرَفَ الحقَّ لم يَظْلِمْ ، ومن رأى وجه الخير لا يَقْرَبُ شرّاً ، ولا يُمْكِنُ أن يَسْلُكَ الإنسانُ سلوكاً يُخالفُ رأيَه (الصائب) . وقيل لسقراطَ يوماً : إنّ نَفَراً من المشهورين بالعلم يأتون شُروراً ، فقال : إنّ علمَهم ظنٌّ وليس إيقاناً ! والفضائلُ عند سقراط قابلةٌ للتعليم ، فالإنسانُ يستطيعُ أن يتعلّمَ الصِدقَ والعدل والشجاعة وما إليها (كما يستطيع أن يتعلّم الكَذِبَ والظُلْمَ والجُبْن) . وهكذا نَجِدُ أن العلم والفضيلة يقودان إلى السعادة ، أمّا الشقاءُ فمقرونٌ بالجهل والرذيلة ضَرورةً .

أَفْلاطُون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق . م .)

كان أفلاطون في أوّل أمره شاعراً ، ثمّ لمّا عرَفَ سُقراطَ كَرِهَ الشعرَ واختصَّ بالفلسفة . وهو مفكّرٌ عبقريٌّ ذو ذكاءٍ نادرٍ وخَيالٍ مُبْدِع .

فلسفةُ أفلاطونَ مثاليةٌ حاول فيها أفلاطونُ ان يتخيلَ « نظاماً » للوجود وأن يَرُدَّ اعمالَ البشرِ وسلوكَهم إلى مقاييسَ من الخير والجمال : لقد اراد ان يرى العالَمَ كما يجبُ ان يكونَ العالمُ لا كما هو فعلاً ثم انتظر

---

(١) راجع ، فوق ، ص ٢٧.

من البشر ان يسلكوا في الحياة الدنيا كما تقتضي المبادىء المثلى (كأنهم في عالمٍ أمثلَ مجرَّدين من عواطفهم ومعتزولين عن بيئتهم)، لا كما تُملي عليهم حاجاتُهم الطبيعية والاجتماعية. ولا ريبَ في أنه حينما تكلم عن الناس قَصَدَ الفلاسفةَ الكاملين لا جُمهورَ العامة ولا خاصةَ العامة.

أفلاطون مؤلِّفٌ مُكثِرٌ أشهَرُ كتبه وأهمها كتابُ السياسة (ويعرفه الكُتّابُ المعاصرون لنا باسم «جمهوريّة أفلاطون»). في هذا الكتاب مُعظَمُ فلسفته وأكثرُ آرائه نُضجاً. وكتاب السياسة لأفلاطون مُحاورةٌ تكلّم فيها أفلاطون على الشكل العادل للدولة (المدينة الفاضلة) وعرَض في أثناء ذلك لعددٍ من المدارك الفلسفية والاجتماعية كالمُثُل والخَيْر والعدل والشجاعة والموسيقى والشعر والمرأة.

منهج أفلاطون وأسلوبه

كان لشاعريّة أفلاطونَ أثرٌ في منهجه الفلسفيّ: انّ جميعَ كُتُب أفلاطونَ محاوراتٌ تتضمّن جوانبَ فنّيّةً من خصائص الشعر التمثيليّ القديم؛ فيها تصويرٌ للطبائع وفيها حِوارٌ وفيها نقدٌ اجتماعيٌّ مَعَ شيءٍ من المَرَح والنُكتة ومن التهكّم المُرِّ أحياناً. وأفلاطونُ يُبْدي آراءه في «محاوراته» على لسان الآخرين. وسُقْراطُ من الطبائع (الشخصيّات) الأساسيّة في محاورات أفلاطونَ.

أمّا في الجانب الفكريّ فإنّ أفلاطونَ يميل الى عرْض آراء المتقدِّمينَ مَعَ التنظيم لها ومُناقشتِها. ثمّ هو ينحو مَنْحى التوفيق (الجَمْع بين الآراء على نظامٍ مُلَيَّنٍ معقول)، وهُوَ يعتقدُ أنّ اختلافَ الآراء والمذاهب ليسَ شرّاً، وأنّ الحقيقةَ هي صورةٌ للأحوال العارضة في الحياة؛ أخذَ أفلاطونُ بالجدل لأنّ الجدلَ كان أسلوبَ معاصريه السفسطائيّين

والأسلوبَ الرائعَ في زمانه وبيئته ، ولأنّه يَلْقى قبولاً عند جُمهور الناس ولأنّه أوسعُ صدراً للمناقشات الطويلة ولأنّ الانتقالَ فيه من موضوع إلى موضوع مُمْكِنٌ من غير جُهْد .

غيرَ أنّ أفلاطونَ نظَّمَ هذا الجَدَلَ وحدّدَ نِطاقه وقيّدَ مُصْطلحاته ثمّ تَتبّعَ به طَبَقات المعاني ، من أدنى المحسوسات المادّيّة التي هي في تَغيُّرٍ مستمرٍ وتفاوتٍ[1] والتي لا تُعْرَفُ إلّا بالتَجْرِبة الشخصية المباشرة إلى أعلى المبادىء المُطْلَقة التي هي ثابتةٌ ومُستغنيةٌ عن التجربة لأنها مُفارِقةٌ (مجرَّدةٌ من المادّة ومخالِفة لها وغيرُ محتاجة إلى مادّة) . وعلى هذا المنهج يَنْتَقِلُ أفلاطونُ من أعيان الموجودات المختلفة المتفرّقة الى المدارك المجرَّدة العامّة فإلى المبادىء المفارقة المطلقة التي لا تحتاج الى المادّة والتجربة أصلاً .

ثمّ انّ أفلاطونَ عادَ فاستخدم هذا المنهجَ الكُلّيَّ في معرفة الأعيان الجُزئية في الوجود . ولقد طَوى أفلاطونُ في هذا الجَدَل جميعَ خُطُوات نَظَريّة المعرفة وجميعَ أوجه المَنْطِق وجميعَ جوانب الوجود الماورائي (عالم ما بعدَ الطبيعة) .

نظرية المُثُل

في القاموس المحيط (٤ : ٤٨ – ٤٩) : المِثْلُ (بكسر الميم) والمَثِيلُ هو الشِبْه ، وجمعُها أمْثال . أمّا المِثالُ (بكسر الميم) فهو المِقْدارُ وصفةُ الشيء ، وجمعه أمْثِلَةٌ ومُثُلٌ .

اتّخذ أفلاطونُ من فِكْرَة المُثُل نظريّةً يُفَسِّرُ بها الأحوالَ

---

(١) التفاوت الاختلاف مع التردد ووجود العيب (اي يكون الشيء أكثر من غيره مرة وأقل منه مرةثانية ، الخ ، كما يكون في وجوهه نقص).

المُتَشابهة والمختلفة لأعيان الموجودات في عالـمنا .

لمّا بنى أفلاطون تَفَلْسُفَهُ على الجدل المنطقي [1] لم يتقبّل أن تكونَ الصُوَرُ أو الهَيْئاتُ التي للأشياء ، في عالـمنا ، هيَ الصُوَرُ الأصلية أو الصحيحة : لماذا يكونُ للشجرة من النوعِ الواحدِ (من التين مثلاً) صُوَرٌ (أشكال) مختلفة ؟ ولماذا يكونُ في عالـمنا صورٌ مُخْتَلِفَةٌ للشيء الذي نُسمّيه بيتاً أو إبْريقاً أو سَيْفاً ؟ - ان كلَّ مُهَنْدِسٍ يبني بيتاً جديداً يعتقدُ أنّه يجعلُ هذا البيتَ أفضلَ (أتمَّ ، أكملَ) من كلِّ بيتٍ سَبَقَ بناؤه . إذَنْ ، كلُّ بيت قبلَ هذا البيتِ كانَ ناقصاً ؛ فهل يُمْكِنُ أن يكونَ هنالك -في عالـمنا نحنُ- بيتٌ كاملٌ ؟

من أجلِ ذلكَ كلّه قالَ أفلاطونُ :

يتألَّفُ الوجودُ من عالَمَيْن : هنالكَ **الملأُ الأعلى** (العالَمُ المعقول -عالمُ المُثُل) وفيه المُثُلُ (النماذجُ) لجميعِ الأشياء (الأجسام) الموجودة في عالمنا . في الملأ الأعلى مثالٌ للشجرة ومثالٌ للبيتِ وللنار وللماء وللخزانة وللإبريق وللسيف . ان المُثُلَ الموجودة في الملأ الأعلى هي صُوَرٌ مُطلَقةٌ تامّةٌ كاملةٌ ومُفارقةٌ (غيرُ متّصلة بمادّة ، بل هي صورةٌ أو هيئةٌ بَحْتٌ) . وكلُّ مثالٍ هو الشيءُ ذاتُه أو حقيقتُه ؛ من أجلِ ذلك كان المِثال نَموذجاً عاماً أو فكرةً عامةً أو مَثَلاً أعلى . فهو إذَنْ ثابتٌ لا يتبدّلُ (لأنه كامل) ولا يزول . ثمّ نحنُ لا نَعرِفُه بحواسِّنا ولا بالتَجْرِبة (إذ لا سبيلَ الى اتّصال حواسِّنا به) ، بل نَعرِفُه بالعقل البَحْتِ (بالتفكير الخالص) .

---

(1) راجع ، فوق ، ص ٣٠ - ٣١ .

ثمّ هنالك العالمُ الواقعُ (العالم المحسوس) . عالمُ الأجسامِ الذي نعيشُ نحنُ فيه . إنّ الأجسامَ في هذا العالمِ الواقعِ هي نُسَخٌ لِلمُثُلِها الموجودةِ في الملأ الأعلى أو تقليدٌ لها . فكلّ عينٍ (جِسْمٍ ماثلٍ) من أعيانِ الموجوداتِ هو شيءٌ شَبيهٌ بمثالِه المخصوصِ به في الملأ الأعلى .

وبما أن النُسْخَةَ لا يُمكِنُ أن تكونَ كالأصلِ ، فإنّ الأجسامَ التي في عالَمِنا ناقصةٌ : إنّها مُشَوَّهَةٌ (مختلفةٌ من مُثُلِها الكاملة) ومتفاوتةٌ (لا يُشْبِهُ بَعْضُها بعضاً) . فالشجرةُ الماثلةُ أمامَنا ، إذَنْ ، لا يجوزُ أن تُسَمّى «شجرةً» لأنّها شيءٌ شَبيهٌ بالشجرةِ (أي شيءٌ يشبه «الشجرةَ المثالَ» الموجودةَ في الملأ الأعلى) . ومِثْلُ ذلكَ النارُ المحسوسةُ والماءُ المحسوسُ والبيتُ المحسوسُ والطاولةُ المحسوسةُ والكتابُ المحسوس . فالأجسامُ الموجودةُ في عالَمِنا أشباحٌ لِلمُثُلِ الموجودة في الملأ الأعلى . وبما أنّها في مادّةٍ ثمّ هي تَتَبدّلُ وتتفاوتُ ، فإنّنا نَعرِفُها بحواسِّنا وبالتَجرِبة .

— الرياضيّات :

والرياضيّاتُ عند أفلاطونَ منزلةٌ بينَ الملأ الأعلى وبينَ العالم الواقع : إنّها تُشْبِهُ المُثُلَ لأنّها تتألّفُ من أعدادٍ مُطْلَقَةٍ وتُعَبِّرُ عن مداركَ في العددِ عامّةً . ثمّ هيَ تُشْبِهُ الأجسامَ في العالَمِ الواقعِ لأنّها تَدُلُّ على معدوداتٍ (أعيان ، اجسام ، أوجه) معيّنة .

— الله والوجود علّة ومعلول :

بدأ أفلاطونُ في النظر في الوجود بالجَدَلِ المنطقي ، قال :

إنّ هذا الوجودَ المحسوسَ في عالَمِنا الواقعِ يتألّفُ من أجسامٍ ناقصة

مشوّهة. هذه الأجسام لا يُمكِنُ أنْ تكونَ قد أوْجدَتْ نفسَها، فلا بُدَّ إذَنْ من أن يكونَ لها مُوجِدٌ، فهي من أجلِ ذلكَ حادثةٌ. وكلّ ما هو حادثٌ فإنّه قد حدَثَ بالضرورة عن علّة. والعالم بجُملته - المعقولُ منه والمحسوسُ - حادثٌ. ولا بدَّ من أنْ يكونَ الحدوثُ قد بدأ من طَرَفٍ أوّل، من نقطة أولى.

- (الخالق)

ثم أن الصانعَ الذي أحدث هذا الوجودَ كلّه كاملٌ بريءٌ من نواحي النقص والحَسَد، وقد أراد أن يكونَ ما يَصْنَعُه شبيهاً به قَدْرَ الإمكان فأوْجَدَ هذا العالمَ «كائناً واحداً حيّاً عاقلاً» على غير مِثال سبَقَه في الوجود، ولكنْ على ما عقَلَهُ هُو: على مِثال الكمال المُطْلَق. وقد جعَلَهُ كُرَوِيَّ الشكل - لأنّ الكُرَةَ أجملُ الأشكال - مُتجانساً مُتَّسِقَ الحَرَكات مُتكاملاً وجعَلَه يدورُ على نفسه في المكان الذي هُوَ فيه. فالعالَمُ، بهذا النَظَر، وجودٌ عاقلٌ وألُوهيّةٌ سَعيدةٌ.

ومعَ أنّ العالَمَ بجُملته مخلوقٌ مُحْدَثٌ، فانّه بجُملته أيضاً باقٍ ليس وراءهُ ما يُؤثّرُ فيه. فلا يُصيبُه هَرَمٌ أو شَيْخُوخةٌ ولا يتعلّق به مرضٌ أو عَجزٌ ولايَتَطرّق اليه تَفاوُتٌ أو اختلال.

ولهذا العالَم نفسٌ سابقةٌ على جسمه في الوجود صَنَعَها الله من مَزيج: من جوهرِ الآلهيّ البسيط ومن الجوهر الطبيعيّ المتكثّر والمنقسم ثمّ أحاط بها العالمَ المادّيّ وجعلها تدور وتديرُ العالَمَ مَعَها.

- الله والأدلّةُ على وجوده:

قَبلَ أفلاطونَ فكْرَةَ تَعَدُّدِ الآلهة (قُوى الطبيعة) التي كان

قومُه اليونانُ يقولون بها ، ولكنّه أنكرَ التشبيهَ (التجسيم : تمثيل الآلهة بأجسام بشرٍ ونسبة صفات بشرية إليهم) . وأفلاطون لم يخُصَّ الله في فلسفته ببحث كامل . وما القولُ بأنّ الألوهيةَ عند أفلاطون هي الخير المَحْض إلاّ استنتاجٌ من عدد من أقواله المتفرقة لم يَنُصَّ عليه أفلاطونُ نفسُه صَراحةً [1].

ومن الأدلة على وُجود الله عند أفلاطون : حركةُ هذا العالم (فليس من المُمكن أن يكونَ العالمُ هو الذي يُحرِّكُ نَفْسَه) ثمّ النظامُ السائدُ في هذا العالم ثمّ العِناية التي جَعَلَتْ في كلّ شيء في هذا العالم مَنْفَعةً وحِكْمةً .

— المادّة والعناصر الاربعة :

كان العالم في الأصل مادّة رخوة غير متحيّزة وكانت تضطرب على غير نظام معيّن في الجهات الستّ (يميناً ويساراً وأماماً وخلفاً وصعوداً وهبوطاً) . ثم انّ الذرّات المختلفة في تلك المادّة الرخوة (!) تجمّعت بحسَب ما بينها من الشبه (!) فنشأت العناصر الاربعة : الماء والهواء والتراب والنار [2] .

النفس وهبوطها

في رأي أفلاطون في ماهية النفس وفي الصلة بين النفس والجسد شيء

---

(1) Ueberweg I 333.

(2) ان كثيراً من آراء أفلاطون في الطبيعة وفي ما وراء الطبيعة راجع الى الخيال والى أثر الاعتقادات الخرافية التي كانت سائدة في اليونان في ذلك الزمن . ويحسن هنا الاكتفاء بهذا القدر من تلك الآراء .

من التردد والغموض لأن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جداً في هذه الحياة»[1].

ولقد عني أفلاطون بأصل النفس ومصيرها عناية بالغة. النفس عنده مفارقة للبدن: النفس بسيطة ثابتة، والبدن مركب يتبدل. والبسيط لا ينحل ولا يتبدل، فهو إذن باق خالد أبدي. أما المركب فانه يتبدل أو ينحل إلى بسائط (فتزول صورته الخاصة به) فالنفس إذن لا تموت بموت البدن، بل تبقى بعده.

وبما أن النفس خالدة، فلا بد من أن تكون موجودة قبل الجسد. فحينما يولد جسد جديد تأتي إليه نفس سابقة له في الوجود. وحينما يموت هذا الجسد تعود هذه النفس إلى المكان الذي كانت قد جاءت منه.

والنفوس الجزئية (الموجودة في الملأ الأعلى مع الالوهية — بين النجوم) تتأمل دائماً في الألوهية. فإذا اتفق أن نفساً منها غفلت عن تأملها هذا ابتعدت عن الألوهية (تأنيباً لها). فإذا هي استمرت في غفلتها ظلت تبتعد عن مقامها حول الألوهية حتى تسقط من الملأ الأعلى (عقاباً لها على ذنبها: غفلتها عن التأمل في الالوهية).

فاذا سقطت نفس من الملأ الأعلى دخلت في جسد في الارض (من أجساد البشر). فإذا مات جسد، وكانت النفس التي دخلته قد تهذبت وصلحت، وذلك من طريق الفلسفة، فانها تعود الى مكانها الأول ومقامها في الملأ الأعلى. وإذا هي لم تتهذب فانها تعود ثانية

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، تأليف يوسف كرم (طبعة خامسة)، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) – لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٨٦ هـ (١٩٦٦ م)، ص ٨٩ وما بعد.

الى الارض وتَدْخُلُ في بدَنٍ جديدٍ (من أبدان البشر أو أبدان الحيَوان). وربّما تكرّر تقلّبُ النفس في الأبدان دهراً طويلاً.

وهكذا نرى أنّ أفلاطون يؤمن بالتناسخ (بتقلّب النفس الواحدة في عدَدٍ من أجساد البَشَر والحيَوان)، كما يؤمن أيضاً بأنّ النفس خالدة.

واتّصالُ النفس بالجسد عندَ أفلاطونَ اتّصالٌ عَرَضيٌّ (عارضٌ موقّتٌ، فرَعيٌّ غيرُ أساسيّ)، – والنفس في البدن كالنوتي في سفينة – وذلك أنّ النفسَ غيرُ محتاجة في وُجودها الى البدن فلقد كانَتْ موجودةً قبلَه ثمّ هيَ تَظَلُّ موجودةً بعدَه. ولكنّها لمّا أذنَبَتْ في الملأ الاعلى هبَطَتْ إلى الارض واتّصلت بالبدن ليكونَ لها سجناً تُعاقَبُ فيه مدّةً من الزمن على ذنب كانت قد ارتكبته. فالبدن اذن أمرٌ عارضٌ في حياة النفس المُذْنِبة وحدَها. أمّا النفوسُ الصالحةُ الّتي لا تَغْفَلُ عن تأمُّلها في الألوهية فانّها تَظَلُّ في الملأ الأعلى ولا تَهْبِطُ إلى الارض ولا تتّصل بجَسَدٍ.

ثمّ انّ النفسَ التي تتّصلُ بالجسد تَظَلُّ مُفَارِقَةً للجسد لا تتأثر بما يتَّفِقُ له: لا تَفْسُدُ بالمرَضِ الذي يُصيبُه ولا تَفْنى بالموت الذي يَنزِلُ به. وكذلك الذنبُ الذي ارتكبَتْهُ النفسُ في الملأ الأعلى يُلْقيها في الشقاء والألم ولكن لا يُفْسِدُها ولا يُفْنيها.

وللنفس المتّصلة بالجسد ثلاثُ قوىً: القوةُ العاقِلةُ (الناطقة أو النفسُ مُطلقاً) ومركزُها الدماغُ، وهي التي تُمكّنُ الإنسانَ من المعرفة وتَهَبُهُ الإرادةَ للسُلوك (الحَسَنِ بينَ الناس)؛ ثمّ هنالك القوّةُ الغَضَبيّةُ (وفيها شيء من معنى الإرادة)، ومقَرُّها في الصدر؛ ثم القوّةُ التابعة للشَهْوة

(المَيْلُ الى المَلاذّ الجسدية) ، ومركزُها البَطْن . والعقلُ يُسَيْطِرُ على القوّة الغَضَبيّة وعلى الشهوة ، وربّما استعانَ بالقوّة الغَضَبيّة لِكَبْحِ جِماحِ الشهوة . والقوّة العاقلة (العقل . النفس العاقلة أو الناطقة) وحدَها خالدة .

ولأفلاطونَ على خلود النفس براهينُ منها أنّ النفسَ في الملأ الأعلى تُدْرِكُ المُثُلَ . وبما أن النفس لا تستطيعُ إدراكَ المُثُلِ إلاّ إذا كانت شبيهةً بها ؛ وبما أن المُثُلَ خالدةٌ . فيَجِبُ أنْ تكونَ النفسُ خالدةً . ثمّ انّ النفسَ مُفارِقةٌ للبدن لا يُصيبُها ما يصيبه . فإذا ماتَ البدنُ فإنّ النفس لا تتأثّرُ بموته ، ولذلك لا تموتُ بموته فتَبْقَى بعدَه . فَهِيَ من أجلِ ذلك أيضاً خالدةٌ . وكذلك النفسُ مُسْتَحِقّةٌ للحساب (للثواب على ما تَعْمَلُ من حَسَنٍ أو خَيْرٍ والعقابِ على ما ترتكبُ من قَبيحٍ أو شرٍّ) ، وهذا يقتضي أن تَبْقَى النفسُ بعدَ الجسد بقاءً طويلاً . وما دام أفلاطونُ يؤمنُ بالتناسخ فَهُوَ يؤمن إذن باستمرارِ النفس في الوجود .

— نَظَرِيّةُ المَعْرِفة : المعرفةُ تَذَكُّرٌ :

حينما تكونُ النفسُ في الملأ الاعلى (عالم المثل) تكونُ مُطّلِعةً على الصُوَرِ المُثْلَى جميعِها ، فإذا هَبَطَتْ واتصلتْ بالجسد نَسِيَتْ ما كانتْ قد عَرَفَتْه أو غَمَضَتْ عليها معرفةُ ما في عالَمِنا (لأنّ النفسَ كانت ترى المُثُلَ تامّةً كاملة صحيحة مُطْلَقَةً ؛ إمّا في عالَمِنا هذا فإنها ترى صُوَرَ الأجسامِ مشوّهةً — لأنّ ما تراه في عالَمِنا هو تقليدٌ في صُوَرِه للمُثُلِ التي كانتِ النفسُ قد رأتْها في الملأ الأعلى قبلَ هبوطها) .

من أجلِ ذلك تَجِدُ النفسَ . كلّما رأتْ في عالمنا شيئاً ، تُحاوِرُ نفسَها وتسألُ عن ذلك الشيءِ ما هُوَ ؟ وبهذا الحُوار يَضِحُ لها ذلك الشيءُ

قليلاً أو كثيراً ، ثمّ تتذكّر النفسُ أنّها كانتْ قد رأتْ مثلَ صورة هذا الشيء في الملأ الأعلى ، فتعرِفُهُ . فنظرية المعرفة عندَ أفلاطونَ إذَنْ مَبْنيّةٌ على التذكُّرِ اي عِرفانِ صِلةِ الأجسامِ التي نراها في عالَمِنا هذا بالصورِ المُثْلى التي كانتْ قد رأتْها النفسُ في الملأ الاعلى .

فالمعرفة ، عند أفلاطونَ إذَنْ ، هي **إدراكُ الوجودِ الحقيقيّ للشيء** . والوجودُ الحقيقيّ للشيء هو مِثالُه ، فكْرته ، أي طبيعتُه المُطلقة الخالدة الثابتة العامّة .

وأمّا **أسلوبُ المعرفة** ، الطريقةُ التي نَعْرِفُ بها الأشياء ، فهي الاستقراءُ على الأسلوب السُقراطيّ ، أي الجَدَلُ المنطقيّ القائمُ على التساؤل وعلى الردّ على ذلك التساؤل (المحاورةُ بالسؤال والجواب) حتّى يستطيعَ طالبُ المعرفة أن يجمعَ الآراء ممّا يلاحظُه هو في الأشياء—وممّا يلاحظه فيها غيرُه أيضاً — كي يتوصّلَ بوساطة العقل ومعونته الى الطبيعة الصحيحة للأشياء .

السياسة

يَقْصِدُ أفلاطونُ إلى الكلام على السياسة (على الدولة) في كتابين له : في كتاب « السياسة » (المعروف عموماً بجمهورية أفلاطون) ثمّ في كتاب « النواميس » . أمّا كتاب « السياسة » ففيه رأي أفلاطونَ في الدولة المُثلى (الفاضلة) إلى جانب بحث في الفضائل أو في الفضيلة . والكتابُ يثيرُ المشاكلَ حولَ الموضوعات ثمّ يُجادلُ فيها من غيرِ أن يَصِلَ الى نتيجة حاسمة . » وأمّا كتابُ « النواميس » فقـد تساهلَ فيه أفلاطونُ بما كانَ قد اعتقدَهُ في كتاب « السياسة » من وُجوب الكمال في المُجتَمع والدولة ثمّ تقبّلَ نُظُمَ الحُكْمِ التي كانتْ قائمةً في عهده (على ما فيها من النَقْص والفساد) .

وكتاب «السياسة» لأفلاطونَ ليس مقصوراً على الكلام في الدولة ، ولكنّه يتناولُ الكلامَ على المُجتَمَع أيضاً وعلى الحياة العَقْلية. ففي هذا الكتاب – إلى جانبِ المُعالجَة السياسية المُستَفيضة – بحوثٌ اجتماعيةٌ وعقليةٌ ، ولا غَرْوَ فكتابُ السياسة يَجْمَعُ خُلاصةً لمُعْظَم آراء أفلاطون.

– المدينةُ (الدولة): نشأتُها ونِظامُها :

يَتمتّعُ كلُّ فردٍ من الناس باستعدادٍ محدودٍ وبقُدْرة محدودة للقيام بالأعمال التي يحتاجُ إليها في حياته الدنيا. من أجلِ ذلك كان الفردُ الواحدُ عاجزاً عن القيام بما يَكْفُلُ له سَدَّ جميعِ حاجاتِه من مطعمٍ وملبس ومسكنٍ ومداواةٍ وتعليمٍ وسوى ذلك ، فكان بالتالي عاجزاً عن بلوغ السعادة التي يرجوها في الحياة.

والشعورُ بهذا العجز وبهذا التقصيرِ هو الذي دَفَعَ الأفرادَ الى أن ينضمّوا فيؤلِّفوا جماعةً يقومُ فيها كلُّ فردٍ بما يُحْسِنُهُ من الأعمال ، ويتعاونَ الجميعُ على القيامِ بما يَسُدُّ جميعَ حاجاتِهم فيساعدُهم ذلك على البلوغِ الى السعادة.

ثمّ لا بدَّ لهؤلاء الأفراد المُنْضمّينَ في جماعة من مدينة (دولة) تجمَعُهم وطبقةٍ حاكمةٍ (يمثّلُها فردٌ واحدٌ أو تمثّلها جَماعة) تدبّرُ شُؤونَهم.

تأثّر أفلاطونُ حينما تعرض للسياسة بالبيئة اليونانية ، لقد أرادَ أن يتخيّلَ صورةً مُثلى للمدينة (للدولة – ذلك لأنّ اليونانَ كانتْ في ذلك الحين مُقسّمةً مُدناً مستقلةً. اثينة ، سبارطة ، كورنثية الخ ...).
كانت المدينة المُثلى في رأيه تَضُمُّ سكاناً يَتراوح عددُهم بين اربعةِ آلاف

وستة آلاف ، ينقسمون ثلاث طبقات :

(أ) – الطبقة الاولى : الحُكام .

(ب) – الطبقة الثانية : الحُماة (الجند) .

(ج) – الطبقة الثالثة : أصحاب الاعمال .

هذه الطبَقاتُ الثلاثُ (في المدينة) تُقابِلُ قُوى النفسِ الثلاثَ (في الإنسان) : فطبَقةُ الحُكّام تقابل النفسَ الناطقة (العاقلة، الحكيمة) ؛ وطبَقةُ الحُماة تقابل النفسَ الغضبيةَ (الانفعال والردّ) ؛ وطبَقة الصنّاع تقابل القوّة الشهْوانية (الرَغْبة في الملاذّ) .

اما الحُكّامُ فهمُ «الفلاسفة» الذين وُلِدَ معَهمُ الاستعدادُ للحِكْمَة والحُكْم ، ثم أُعِدّوا إعداداً مخصوصاً ليتولَّوْا حكمَ المدينة واحداً بعدَ واحد . ولا يُسْمَحُ لاحدِ هؤلاء الفلاسفة المُعدّين ان يُصْبِحَ حاكماً إلا اذا جاوزَ الستّينَ من عُمُرِه ، وحينئذ يُصبِحُ مُطْلَقَ الحكم والتصرف ، ويُرْفَعُ عن عاتقه أمرُ الاهتمام بالأسرة والأولاد ، فكلُّ بيتٍ في المدينة بيتُه : فيه يأكلُ ويشرب وينام ويطلُبُ السعادةَ اذا شاءها .

والرئيسُ الصالح في المدينة (الدولة) واحدٌ ، وَهُوَ فيلسوفٌ وحاكمٌ . فبما هُوَ فيلسوفٌ يكونُ مُطّلعاً على عالَمِ المُثُل يرى العَدالة المُطْلَقة في ذاتِها ويرى أيضاً كيف يُحقّقُها في المدينة . ثمَّ هو يتّصِفُ بصفات تؤهّلُه للحُكم وتجعل حكمه صالحاً . إنّه ذكيٌ ذكاءً فطرياً صحيحاً يُقْبِلُ على تعلّم الفلسفة لأنّه أهلٌ لها قد رُكّبَ الاستعدادُ لها والمَيْلُ إليها في طبيعته ، ويتعلّم العلم ولا يَنْسَى منه شيئاً ، ويُحِبُّ العلمَ والصدق ويزهدُ في الملاذّ وفي الثروة ، لا تستهويه الحياةُ ولا يَهاب الموتَ . ثمّ إنّه شُجاعٌ بعيدُ النظر في الأمور قويُّ الاحتمال قادرٌ على العمل مُتّزن

في أحكامه وأعماله .

والحاكم يعمَلُ لتحقيق العدالة ولا يلتفتُ الى المجد أو الشهرة أو غيرهما . ويجب أن يتمتّعَ الحاكم في حياته وعند موته وبعدَ موته بجميع مظاهر الإجلال وحقائقة .

وأما الحُماة او المحاربون فهم الذين يدفعون العدو الخارجي عن المدينة (لأن المدينة مدينة فلاسفة في الدرجة الاولى فلا خلافَ داخلياً فيها) ، وهم معسكرون حول المدينة . وقد رُفع عن عاتق هؤلاء ايضاً السَّعْيُ في سبيل العيش ، ومنُعوا من إنشاء أُسَرٍ حتى لا يكونوا هم في مكـان وأُسَرُهم في مكان آخرَ ، وحتى لا ينشأ بينهم غَيْرةٌ تَصْرِفهم عن واجب الدفاع عن المدينة . من اجل ذلك حرَص أفلاطونُ على ان يَصْحَبَ هؤلاء الحُماة في مراكزهم حولَ المدينة نساء يَتَنَقَّسْنَ عنهم من غير أنْ يكُنَّ في عِصْمة أحد منهم حتى لاتنشأ أسَرٌ خاصة فتُلْقِيَ على عاتق الحُماة واجباتٍ جديدةً وتُوقِرَ (تملأ) قلوبَهم غَيْرةً وهمّاً .

والحُماةُ يَكُونونُ من الذُكور ومن الإناث ويَسْري عليْهم جميعاً في ذلك نظامٌ واحدٌ . ومَعَ أنّ المرأةَ أضْعَفُ من الرجل عموماً ، فانّها بطبيعتها مُهَيّأةٌ للقيام بما يقومُ به الرجلُ – في كلّ مَيْدان من ميادين الحياة : في الجُندية وإدارة الدولة والطبّ والموسيقى والتجارة – إذا نحنُ أعدَدْنا الإناثَ لهذه الأعمال كما نُعِدُّ الذكور .

وفي المدينة (الدولة) سَبْعُ خُطَط (سُلُطات ، وظائفَ ، مَرافقَ) يقومُ بها : حُرّاسُ الدستور – القُوّاد (الكبار) – مجلس الشيوخ – الكَهَنة والكاهنات – الشُرْطة ، وزير التربية – المحاكم (وهي ثلاثٌ) : محكمة لحَسْم الخلافات الشخصية ، محكمة استئناف فوق المحكمة السابقة ،

ثمّ محكمةٌ للجرائم) .

وأما أصحاب الأعمال فهمُ الزُّرّاع والصُّنّاع والتُّجار الذين يُقدّمون للحاكم وللحماة أسبابَ العيش الماديّ من مطعم ومسكن وملبس ومال . ولكن بما انّ هؤلاء ليسوا فلاسفةً ، ولا يمكن ان يهتموا بأعمالهمُ اهتماماً صحيحاً إلا إذا شعَرَ كل واحدٍ منهم انه ربّ أسرته ومالكُ ثروته ، فقد سمَحَ لهم افلاطون بأن يُنشئوا أُسَراً خاصة وأن يجمعوا الثّروات . إلاّ انهم لا يشتركون في الدفاع والحكم .

وهنالك طبقةٌ تساهل افلاطونُ في قبولها ، هي طبقة الأرقّاء ، على شرطِ أنْ يكونَ الرقيقُ بربرياً (غير يوناني) .

ومن مُستلزمات هذه الطبقات كلِّها « النسلُ » . ولقد شَرَط افلاطون للنسل شروطاً منها ، فوق صحّة الجسد والعقل، سنّ الاستيلاد . فإن سِنّ الاستيلاد للنساء بينَ العشرينَ والأربعين ، أما للرجال فَهِيَ بينَ الخامسة والثلاثينَ والخامسة والخمسين . وجميعُ الأولاد الأصحاء الذين يُولدون حَسْبَ هذه الشروط تُربّيهم الدولة . أما إذا أراد اثنان أن يتزوجا ويَتَنسّلا- وهما لا يتمتعان بأحدِ هذه الشروط - فإنّ الدولة لا تساعدُهما على تربية أولادهما .

ويتعلق بذلك أيضاً « المرأة » . يرى أفلاطونُ أنّ المرأةَ عموماً اضعفُ من الرجل ، ولكنّ الفتاةَ اذا نالتْ عنايةً كالفتى أصبحتْ كالفتى تماماً ، وحينئذٍ يُحقّ لها الانخراطُ في الجيش والتربّعُ في مراتبِ الحكم .

– أشكال الحكم

يرى أفلاطونُ (في كتاب « السياسة ») خمسةَ أشكالٍ للحُكْم .

هنالك الشكلُ الأمثلُ الذي تخيّله للدولة الفاضلة . وهذا الشكلُ أمثَلُ لأنّ الذين يتَوَلَّوْنَ الحُكمَ فيه هم أفضلُ أهلِ المدينة ونُخبَةُ الحكماء فيها . وإذا اتّفق أنْ تولّى الحكمَ في المدينة الفاضلة فردٌ واحدٌ سمّيناها « مَلَكيّة » (موناركيّة = حكم الواحد) ؛ أمّا إذا تولّى الحكمَ فيها جماعةٌ معاً ، فانّها تسمّى حينَئذٍ « أرستوقراطيّة » (حكمَ المتفوقين ، الممتازين ، الفاضلين ، الأماثل) .

ثمّ هنالك أربعةُ أشكالٍ منحرفة (خارجةٌ عن العَدالة : الصَلاح ، عن الحُكم لِمَصلَحة الدولة وأهلِها) . هذه الأشكالُ الأربعةُ تَنْحَدِرُ من الشكل الأول الفاضل الصالح — ثم يَنْحَدِرُ بعضُها من بعضٍ — على الترتيبِ التالي وبالأسبابِ التالية — :

أ) الشكلُ الطيموقراطيّ (القائم على الثروة وجَمْعِ المال . والحاكم الطيموقراطي مُولَعٌ بالتغنّي بالمَجْدِ القديم وبالسُلطان ، إذ خرجتْ به شجاعتُه الأولى عن حدِّ الحكمة والاعتدال فأفضت به الى الغُرور والتهوّر) .

يتّفق أن يُخطِىءَ الحاكم في الدولة الفاضلة فيضطربَ نظامُ الدولة ويختَلَّ الحكم وتثورَ الفتن . ويَحرِصُ الحُكّامُ الصغارُ والحُماة على ضبط الإدارة وحِفظِ الأمن — وهم بما لهم من القوّة قادرون على ذلك — ولكنْ سَرعانَ ما تُغْريهِمُ المغانمُ فيقتسمون البلادَ والأموالَ فيما بينَهن ويستبدّون بالناس ويستخدمونهم في سبيلِ مصالِحِهِمُ الخاصّة ثمّ يُهْملون النَظرَ في أمر البلادِ والعباد .

ب) الشكل الأوليغارقي (حكومة الوجهاء الأغنياء من الناس الذين شَرِهَتْ نفوسُهم إلى المال وحدَه وماتت في نفوسِهِمُ العواطفُ الإنسانية) .

يُصْبِحُ المال في هذا الدور (الدورِ الطيموقراطي) مِقياسَ القوّة

والجاه وتَتَعَيَّنُ به مكانةُ الفَرْد في المجتمع . فيكثُرُ التنافسُ في سبيل جمعه فيُثْري بعضُ أهل الدولة ويفتقرُ بعضُهُم الآخَرُ وتُباعُ وظائفُ الدولة بالمال وتَتَقَطَّعُ عُرى الجماعة وتكثُرُ الشهَوات ويستعلي اللصوصُ والفَسَقَةُ على أهل الأمانة والصلاح فينحدرُ الشكلُ الطيموقراطيّ الى شكلٍ أدنى هو الشكلُ الأوليغارقيّ : الشكلُ السابقُ يرى للمالِ قيمةً ، أمّا هذا الشكل فيرى كلَّ قيمةٍ للمالِ وحدَه .

ج) ومن الشكلِ الأوليغارقي ينحدرُ الشكلُ الديموقراطيّ (حكومةُ الكثْرة ـ الكثْرةِ المُنْفَلِتَةِ من القُيود الأخلاقية والمُغْرَمَةِ بتقليد مظاهر الجاه والقوّة وبالتقلّب مَعَ الهوى وبالإسرافِ والتطرّف في كلّ شيء) .

يُنادي أصحاب الحكم الديموقراطيّ بالحريّة والمُساواة ـ من غير نَظَرٍ الى كفاياتِ الرجال وقيمةِ المبادىء وحرْمةِ القانون . ثمّ يبرزُ من بين هؤلاء نفرٌ من ذوي الدهاء والمَكْر وذوي الجُرأة على الأموال والأرواح يَتَعَبَّثون بالقوانين وبكرامات الناس ويَغْتَصِبون الأموالَ ثمّ يَتَّخذونَ بِطانةً من شِرارِ الناس ويَعْكُفون على مَلَذّاتِهم . واذا لم يَصِلْ هؤلاء الى الحكم بسهولة حاولوا الوصولَ اليه بالثورة والقَتْل .

ولا يكونُ في المدينة (الدولة) الديمقراطية شيء من مُقَوّمات الحُكْم ، بل تُتْرَكُ الأمورُ تجري في أعِنَّتِها : يَفْعَلُ كلُّ قويّ وكلّ غنيّ داهيةٍ وكلّ ماكرٍ ما يستطيعُ أن يفعلَه لا يَهُمُّه في ذلك شيء إلاّ رغبتَه ومصلحتَه الخاصتين . ثمّ تُسَنُّ القوانينُ فلا يُعْمَلُ بها وتَصْدُرُ الأحكامُ فلا تُنَفَّذُ ، ولا تَهْتَمُّ الدولةُ ولا يهمّ الناسُ إلاّ بمكاسبِهِمُ الماديّةِ الحاضرةِ لا يَنْظُرون الى مَثَلٍ أعلى ولا يأبهون للكرامة إذا كان التمسّكُ

بالكرامة يُفقدُهم شيئاً من المنافع الماديّة التي يطمعون بها.

د) الشكل الاستبدادي (القائم على طغيان الفرد الواحد وعلى الهوى الفرديّ المُطلق. والطاغيةُ مستبدٌ مجرمٌ متهتّكٌ لا يجمعُ حولَه الا الأشرارَ).

يخطُرُ لفرْدٍ واحدٍ (من أصحاب الحكم الديموقراطيّ) أن يستبدَّ بالحُكم دونَ أصحابه فيتألّفُ جماعاتٍ من جُمهور الناس بوعودٍ لا ينْوي أن يَفيَ بها. ثمَّ انه يخافُ ذوي المواهب العقلية والاجتماعية فيُبْعِدهم عنه أو يُنَكِّلُ بهم. بعدئذ يُقرِّبُ الضعافَ وذوي المطامع المحدودة ويُلْهي الشعبَ بمظاهر الجاه والترَف (بالولائم والاحتفالات وتوزيع المنافع اليسيرة)، لأنّه عاجزٌ عن الإصلاح وعنْ إقامة العدل بتنفيذ الأحكام وعن ضَبْط الناس طَوْعاً أو كَرْهاً وعن الدفاع عن الوطن بالقوّة فيلجأ إلى مداراة الخُصوم الداخليّين والخارجيّين). والشكل الاستبدادي في الحكم مغايرٌ لكل الأشكال الأربعة الآنفة الذِكر، وهو شرُّها وأكثرها مساوىءَ.

الأخلاق

والاخلاق عند أفلاطونَ قِسْمانِ: قسمٌ يتعلق بالفَرْد، وقسم يتعلق بصِلة الفرد بالمجموع.

أما الأخلاقُ الفرديةُ فهي السَّعْيُ إلى تحقيق الخير. فالخيرُ أسمى الفِكَر وهُوَ الغايةُ من كلِّ سلوكٍ إنساني. والأخلاقُ عندَه أيضاً تَحْمِلُ طابعاً بَديعيّاً – مقصوداً لنفسه ومُدْرَكاً بالذَوْق – لا يُقرَّرُ من طريق الحِسِّ بل من طريق العقل، ذلك لأنّ الخيرَ «مُطْلَقٌ» غيرُ موجودٍ في عالم الحس. أما ما مالَ اليه الإنسان بدافعٍ من حسٍّ فلا قيمة له، بل

هو امر محتقر .

والفضيلةُ عند افلاطون تَوَسُّطٌ بينَ نقيضَيْن نقيصتين ، رذيلتين). فالجودُ مثلاً « توسّطٌ » بين البُخْل والإسراف . أما الفضائلُ الأساسية فهي اربعٌ . الحِكْمة والشجاعة والحِلْم (ضبط النفس) والعدل .

الأخلاقُ عندَ أفلاطونَ ليس الفردُ غايتُها بل المجموع : إن أفلاطونَ يُريدُ أنْ يُنْشِيءَ مُواطناً صالحاً في « مدينته » . أما الصلةُ بينَ أخلاقِ الفرد وبينَ المدينة (الدولة) فراجعٌ عندَه إلى أنّ المدينةَ إنسانٌ كبيرٌ . وفي الإنسان ثلاثُ قُوىً تُقابِلُ طَبَقاتِ المدينة الثلاث :

(١) القوة العاقلة — ويُقابِلُها في المدينة نُخبةُ السُّكّان العاقلين من الفلاسفة وهم الحكام .

(٢) الإرادة — ويقابلها في المدينة الحُماةُ .

(٣) الرَغْبَةُ — ويُقابِلُها عامّةُ الشعب .

أرِسْطُو (٣٦٧ — ٣٢٢ ق.م.)

كان أرسطو أو أرسطوطاليس من أهل أَسْطاغَيْرا في ثراقية . وكان والدُه نيقوماخُوس طبيباً فيثاغوريَّ المذهب . وتلقى أرسطو العلمَ على أفلاطون . وفي عام ٣٤٢ ق.م. أصبح أرسطو مؤدِّبَ الإسكندرِ بن فيليبُسَ المقدونيّ . ولمّا أصبحَ الاسكندرُ مَلِكاً (٣٣٦ ق.م.) انتقل أرسطو إلى أثينا وأسّس فيها دارَ التعليم (لوقيون : Lycion المنسوبة إلى المَشّائين Peripatos . وبعدَ موت الإسكندر عاد أرسطو الى أسطاغيرا حيثُ تُوفّيَ .

ارسطو فيلسوفُ اليونانِ غيرَ مُنازَعٍ ، واعظمُ الفلاسفة بإطلاق .
وكان أفلاطونُ يسمّيه « العقلَ » . وهُوَ جمّاعة لفنونِ المعرفة محيطٌ بتفاصيلها وبَحّاثةٌ دقيقُ الملاحظة . والى أرسطو يَرْجِعُ الفضلُ في تنظيم الفلسفة اليونانية وتفريع العلوم منها وإيجاد فنّ المَنْطِقِ مُرَتَّباً منظماً .
وكان ابنُ رشدٍ يسمّيه « الحَكيمَ » أو « الحكيمَ الأوّلَ » . ومَعَ شدّة اهتمام أرسطو بالناحية المدَنية (الإنسانية) من الفلسفة ، فإن مجموعَ فلسفته مَبْنِيٌّ على « اتّفاقِ العِلَلِ الماديّة في العالم الطبيعي » .

المنطق ونظرية المعرفة

أرسطو مُدَوِّنُ علم المنطق وواضعُ قواعده العامّة ومنظِّمه ، وإن كان لفظُ « منطق » لم يَرِدْ عند أرسطو بهذا المعنى . وكان أرسطو يقولُ في الدلالة على هذا العلم الجديد **العلمُ التحليلي** لأنّ هذا العلم يُحاولُ أن يَرْجِعَ بنا الى أصلِ المعرفة ومبادئها . فالمَنْطِقُ علمٌ آليٌّ شكليٌّ يتناولُ طريقةَ البحثِ للوصول الى المعرفة ولا يتناولُ مادّةَ العلوم التي يبحثُ فيها . فالمنطقُ ، إذَنْ ، آلةُ العلومِ كلِّها . هذه الآلةُ تَعْصِمُ الذهنَ من الخطأ وتمكّنُ الذي يستخدمُها مِنَ اكتشافِ الخطأ في آراء الآخرين .
ثمّ انّ « المنطقَ » آلةٌ فقط ، أيْ وسيلةٌ إلى الوصول إلى الصواب ؛ فإذا لم تَصِلْ بنا قواعدُه الى الصواب عَمِلْنا بما يُوجبه العقل .

ولمّا رتّبَ أتباعُ أرسطو فلسفةَ أرسطو جمعوا آثار ه المَنْطقية وسَمّوْها (في القرن السادس للميلاد — القرن الأوّل قبل الهجرة) « الأرغانون » (أي الآلة) ثمّ زادوا عليها أشياءَ لم تَكُنْ في آثارِ أرسطو المنطقية .

وفصولُ المَنْطِقِ الأرسطوطاليسيّ التي جُمِعَتْ في كتاب «أرغانون» ستّةٌ :

(١) المقولاتُ (قاطيغورياس) العَشْرُ : ألفاظٌ دالةٌ على مَداركَ مُفْرَدَةٍ من المَعْقولات نتوصّلُ بها إلى معرفة حقيقة الأشياء ، مثل : الوجود ، الكميّة ، النِسْبة ، المكان ، الزمان ، الخ . فإذا نحن عرَفْنا صلةَ هذه المقولاتِ بالشيءِ الذي نُريدُ مَعْرِفَتَهُ عَرَفْناه .

(٢) العِبارة (باري أرميناس) : جُملةٌ مفيدةٌ دالةٌ على خَبَرٍ تذكُرُ صفةً أو تقرّر حالاً مِمّا يتعلّقُ بأمرٍ نبحثُ فيه أو عنه ، نحو : الصدقُ نافعٌ ، زيدٌ مريضٌ ، لا على إنشاء (سؤال أو تَمَنٍّ ، الخ) نحو : ليت الصدقَ نافعٌ ! أينَ زيدٌ ؟

(٣) القياس أو التحليلات الأُولى (أنالوطيقا الأولى) للتمييز بين العِبارات المشتركة .

(٤) البُرْهان أو التحليلات الثانية (أنالوطيقا الثانية) : فيه القوانينُ التي تُمْتَحَنُ بها الأقاويلُ وقوانينُ الأمورِ التي تلتئم بها الفلسفةُ وكلّ ما تَصير به أفعالُها أتمَّ وأفضل .

(٥) المواضعُ الجَدَليّة أو الجَدَل (طوبيقا) : صناعة الحِجَاج (المُجادلة) .

(٦) الحِكْمةُ المموّهة أو الأغاليط (سوفسطيقا) : فيها قوانينُ الأشياءِ التي تُغَلِّطُ عن الحقِّ وتُخادِعُ الخَصْمَ . وغايةُ أرسطو من هذا الفصل تفنيدُ حُجَجِ السفسطائيّين ، أي الإشارةُ إلى أن القياسَ الذي كان يَسْتَخْدِمه السفسطائيّون يَرْجِعُ إلى ظاهر الأمورِ فقطُ لا إلى حقيقتها .

ويتصل بالمنطق « نظريةُ المعرفة » : كيف يَعْرِفُ الانسانُ الاشياءَ ؟ يعتقد ارسطو أن « المعرفة » إنما تُنْتَجُ من « صلة التفكير بالآراء » ثم

من « الصلة » بين هذه الآراء وبين النتائج والأدلّة على النتائج » ، أي :
إذا وقعتْ حواسُّ الإنسان على شيءٍ ما ، فإنّ الانسان يُحسُّ بالصفات الظاهرة لهذا الشيء : بمادّته ، بطوله ، بلونه ، بشكله ، الخ) . بعدئذ يتألّفُ من مجموع هذه المظاهر المحسوسة (أو الفكر المُفرَدة) « رأيٌ » بأنّ هذا الشيء « بيتٌ » ، مثلاً . ولكنّ هذا الرأيَ يكونُ في أوّل الأمر اقتناعاً شخصياً ، فيجب على الإنسان أن يُوازنَ بين هذا الشيء الذي رأى أنّه بيتٌ وبين أمثاله من البيوت المعروفة والمألوفة عندَ الناس ليرى إذا كانت النتائجُ التي وصلَ إليها بالتفكير (بالرّبْط بين الفكَر المتعلّقة بالشيء الذي وقعتْ عليه حواسُّه وقال : هو بيتٌ) مطابقةً للمعروف عن البيوت .
ثمّ يَجِبُ عليه أن يُقيمَ الدليلَ على تلك النتيجةِ التي وصَل إليها .

الوجود والطبيعة والحركة

يرى أرسطو – بخلاف ما كان يرى أستاذُه أفلاطونُ – أنّ ثمّتَ وجوداً واحداً هُوَ هذا الوجودُ الطبيعيّ الماديّ الذي نُحِسّه ونُدْرِكُه (نَشْعُرُ به بحواسِّنا وندركه بعقولنا) . وكل ما لا تَشْعُرُ به الحواسُّ (السليمة) أو لا يُدْرِكه العقلُ (القادر على استخدام المنطق) فهو عند أرسطو – ومن الناحية العَمَلية المتّصلة بالإنسان – غيرُ موجود . وإذا جاز أن يكونُ في الوجود ما لا تَصِلُ إليه حواسُّنا أو لا تُدْرِكه عقولُنا ، فانّ ذلك لا يكونُ موضوعاً من الموضوعاتِ التي نُعالجها عادةً في الفلسفة .

– الطبيعة والحركة :

الطبيعة مجموعُ الوجود المتعلّقُ بالمادة والخاضعُ للحركة » . والحركةُ في الوجود نوعان اولهُما « الكَوْنُ والفساد » أيْ تَبَدُّلُ الصُّوَر على المادّة الواحدة ، وثاني نَوْعَي الحركة « الانتقالُ المحسوس » . والحركة

التي هيَ الانتقالُ المحسوس تحتاجُ إلى مكانٍ وزمان . فالمكانُ ضروريٌّ لحدوث الحركة ، والزمانُ ضروريٌّ لقياس تلك الحركة . والمكان غيرُ متناهٍ من حيثُ الامتدادُ ، والزمان كذلك غيرُ متناهٍ لا في الأزَلِ (الماضي) ولا في الأبَدِ (المستقبل) . وعلى هذا كانَ الوجودُ خالداً : كذلك كان وكذلك سيبقى أبداً .

ـ الحركة المُطْلَقة :

والحركة التي هي الانتقال المحسوس نوعانِ : الحركةُ المقيّدة المتقطّعة (مَشْيُ الانسان ، وسير السيّارة ، وسقوط جسم من مكان مرتفع الى مكان منخفض ، ونقل شيء من مكان الى آخر) ثمّ الحركة المطلقة المُسْتَمِرّة .

أمّا الحركةُ المقيّدة المتقطّعة فموضوعُها في علم الفيزياء . وهِيَ لا تتّصل بالبحث الفلسفي ولا تتعلّق بفلسفة أرسطو التي نعالجها هنا . وأمّا الحركةُ المطلقة المستمرّة فهي « الحركة الكُلّيّة » (حركة هذا العالم بمجموعه أو الحركة الفاعلةُ في هذا الوجود كلّه) .

ـ الحركة المطلقة والمُحرِّك الاول :

إنّ حركةَ العالم بمجموعه هي الدَّوَرانُ ، ذلك لأنّ الدَّوَرانَ أتمّ أنواع الحركة . هذه الحركة أزَليّة (قديمة في الماضي لا يمكن أن تكون قد بدأت) أبَديّة (دائمة مستمرّة لا يمكن أن تَقِفَ في المستقبل) .

ولكنّ يَتَحَتَّمُ علينا ـ إذا أردْنا فَهْمَ الحركة في الفلسفة عامّة وعند أرسطو خاصّة ـ أن نَتَبَيَّنَ ثلاثةَ مَدارِكَ : حركةٌ ومُحرِّكاً ومتحرِّكاً ، ذلك لأنّ الحركة « مَدْرَكٌ نظري » وليس لها وجودٌ بنفسها (عند أرسطو) : نحن لا نستطيعُ أن نفهم الحركةَ إلاّ متّصلة بمادّة أو

بجسم متحرّك. من أجل ذلك، ليس هنالك حركة مجرّدة (من المادّة) ولا حركة في مادة. وإنّما هنالك **جسم ماديّ يتحرّك حركة ظاهرة أو ملموحة؟**

– الوجود بالقوّة والوجود بالفعل:

هذه النظريّة تتعلّق بالنوع الأوّل من الحركة: بتقلّب الصور المختلفة على المادّة الواحدة. ان في الخشب مثلاً استعداداً لأن يُصْنَع منه أدوات مختلفة: كرسيّ. طاولة. باب. لوح. كُرة. مقبَض سكّين. الخ. من أجل ذلك قال أرسطو إنّ لهذه الأدوات وجوداً بالقُوّة في الخَشَب (أي وجوداً كامِناً في الخشب). فاذا صَنَعْنا من الخشب باباً، مثلاً، فانّ صورة الباب تُصْبِحُ موجودة بالفعل. وكذلك النارُ موجودةٌ في الخشب بالقوّة. فاذا احترقت قِطْعَةُ خشب أصبحت النار (التي كانت من قبلُ بالقوّة في تلك القطعة من الخشب) ناراً بالفعل. ولكل إنسان أولادٌ بالقوّة. فإذا وُلِدوا أصبحوا أولادَه بالفعل. وجميعُ العلوم موجودةٌ في كلّ انسان (من الناحية النظرية على الاقلّ) بالقوّة. فإذا تعلّم الانسان الهندسة مثلاً، فإنّ علم الهندسة يُصْبِحُ فيه بالفعل.

– الكون والفساد:

المادّة قديمةٌ ثابتة خالدة لاتَنجدُّ[1] ولاتَفنى. ولا تزيد ولا تنقُصُ، ولكنّها طيّعةٌ الى حدّ معيّن. فهي تتقبّل صُوَراً مختلفة (على دَرَجات مختلفة من الكمال).

فاذا تقبّلت المادّة – أو تقبّل جزءٌ من المادّة على الاصحّ! – صورةً ما: كأنْ يُصْبِحَ الطينُ إبريقاً، قُلنا: فَسَدَت (زالتْ).

(١) جدّ يجدّ ضدّ البلى (بكسر الباء: الفناء) فهو جديد (القاموس ١ : ٢٨١).

اندثرت ، غابت ، انعدمت) **صورةُ الطين** ، وكانتْ[1] (حدثتْ ، جدّت ، وُجِدتْ ، ظهرت) **صورةُ الإبريق** . فالكونُ والفسادُ ، إذنْ ، من خصائصِ الصُّوَرِ لا من خصائصِ المادّة .

ونحن نستطيعُ أن نَفْهَمَ الحركةَ **من السياق التالي** :

كيف كان هذا الوجود ؟

أ — لمّا أراد أرسطو أن يُعَلِّلَ كَوْنَ هذا الوجودِ فَرَضَ « الهَيولى » أو المادّةَ الأولى (أي قَبِلَ أن تكونَ الهيولى موجودةً بلا مُوجِدٍ وبلا سبب) وجعلها أزليةً ليسَ لها بدءٌ وليس ثَمّتَ زمانٌ سابقٌ عليها .

لم يكن ثَمّتَ بدٌّ من فَرْضِ الهيولى موجودةً بنفسها منذ الأزل . وإلاّ لَمَا أمكن أن نبحث في هذا الوجود . على أنّ هذه الهيولى كانت ، في شكلها الاوّل ، فَوْضىً لا « صورةً خاصّةً » لها : لقد كان الفضاءُ[2] اللامتناهي مملوءاً بها . غير أنّ هذه الهيولى كانتْ ساكنةً ، ولم يكن باستطاعة[3] أرسطو أن يَفْرِضَها متحركة :

أولاً : لأنه يكون قد فَرَضَ شَيْئَيْنِ (الهيولى وحركة الهيولى) معاً في وقت واحد (والتعدّدُ في الوجود طَوْرٌ متأخر . ونحن نبحث هنا — في الهيولى — عن أقدمِ أشكال الوجود ؛ وأقدمُ الاشكال هو أبسط الاشكال . لذلك وجب أن يكونَ الوجودُ في شكله الأوّل الأزلي البسيط غيرَ متعدّدٍ ولا متنوّع . ولذلك كان واحداً : شيئاً واحداً) .

---

(1) « كان » هنا فعل تام له فاعل ، و ليس فعلا ناقصاً له اسم وخبر .

(2) الفضاء اللامتناهي : المكان غير المحدود . الاتساع في الوجود .

(3) بخلاف ما قال أفلاطون (راجع ، فوق ، ص ٣٥) .

ثانياً: ولو فرَض أرسطو الهيولى متحرّكة لكان معنى ذلك أنّه قَبِلَ أن تكونَ الهيولى قد حرّكت نفسَها. أو أنْ تكونَ الحركة قد أحدثَتْ نفسَها (أي لأجازَ أنْ يُوجدَ الشيءُ نفسَه ـ فتكثُرُ حينئذ الأشياءُ التي تُوجدُ نفسَها أو تَحدُثُ من تلقاء نفسها في أزمان مختلفة متتالية فتَعمّ الفوضى في الوجود).

ب ـ واذا كانت الهيولى متحرّكة. وهيَ لم تحرّكْ نفسَها، وجَبَ أن يكونَ لها محرّكٌ. على أن هذا المحرّكَ يستحيلُ أن يكون في الهيولى نفسها أو في مادّة مثلها:

أولاً: لو كان المحرّك في الهيولى نفسها أو في مادّة مثلها لكانَ ساكناً بسُكونها ولاحتاجَ هو أيضاً الى محرّكٍ سابقٍ عليه. ولو كان هذا المحرّك السابق أيضاً في مادّة لاحتاجَ هو أيضاً الى محرّكٍ آخرَ وهلمّجرا. واذا نحن مَضَيْنا في قبول هذا التسلسُل العكسي (المتباعد عنّا في الزمن الماضي) لوَجَبَ أن ننتهيَ (من طريق الافتراض أيضاً) إلى أنّ المحرّك الأقدمَ والأول (محرّكَ هذه المتحرّكاتِ كلِّها) غيرُ موجود في مادّة.

ثانياً: إنّ كلّ قوّة (قوّة محرّكة، محرّك) موجودة في مادّة تكونُ مُتناهية (معدودة، محسوبة) بتناهي تلك المادّة التي هي فيها. وبما أن القوّة التي تحرّك هذا الوجود تحرّكه حركةً غيرَ متناهية (في الزمن وفي التنوّع)، فقد وجَبَ أن تكون هي نفسُها غيرَ متناهية. وعلى هذا يكون المحرّك الاول للوجود مُفارقاً للمادّة، ويكونُ فِعلاً محْضاً، ولا يكونُ محرّكاً عادياً خَرَجَ من القوّة الى الفعل، كما نشاهد في المحرّكات المألوفة: اليد التي

تَقذفُ الحَجَرَ ، وقطعة الخشب التي تتقد (تشتعل فتُخرج ناراً) ، والدُهْن الذي يُضيء في السِراج ، والنافورة التي يرتفع ماؤها ، والولب في الساعة يُرْبَطُ فتدورُ به الساعة ، الخ (إنّ القوّة الموجودة أو المشحونة في كلّ هذه الاشياء تَنْفَدُ بعدَ وقت ما فيسقطُ الحجرُ المقذوف وينطفيء السراج المشتعل ، الخ) .

— المحرّك الاول : الأُلوهيّة

إنّ هذا المُحرِّكَ الأوّلَ ، العلّةَ الاولى للحركة «مفارقٌ للمادّة» (غيرُ متّصل بمادّة ولا يمكن ان يتصل بها) فهو صورةٌ مُطْلَقَةٌ . وبما انه صورة مطلقة بريئة من المادة فهو اذن بريءٌ من التكثُّر والتنوع (اللذين هما من صفات التلبّس بالمادة) : انه بسيط ، ولكنّ له «نَشاطاً» ذاتياً واحداً: انه يَعْقِلُ فقط. وهو في ذلك يعقل ذاتَه فحَسْبُ . وهو يحرك العالم بعقله من غير ان يتحرك هو او يجهدَ . انه لا يتحرك ، اذ ليس له خارجَ ذاتهِ غايةٌ يتحرك إليها ، بل هو الغاية (القصوى المطلقة) التي يتشوق كل شيء اليها ويتحرك نحوها وهو ينجذب الى الكمال ، كما يتعلق كل عاشق بمعشوقه ويسعى الى الوصول اليه .

وهكذا يجب ان نفهمَ «اللهَ» (أو «الأُلوهية» على الأصح) عند ارسطو : إنه «مُحَرِّكُ هذا العالم» ، وانه الباعثُ الخالدُ على حركة العالمنفسه . اما العالم نفسه (بجانبه الماديّ) فقدكان دائماً موجوداً ولن ينعدم، وهو يتحرك ابداً صعوداً للتطور نحو الكمال .

— تطوّر المادّة بالحركة : العالم

إنّ الأُلوهيةَ ، العلّةَ الاولى أو السببَ الأوّل ، هي التي دَفَعَتِ المادّةَ في الحركة . ثم اخذتْ هذه الهيولى تتطور ، فتنوعتْ وبدأت تظهرُ

فيها صُوَرٌ بدائية لم تكن بعدُ متحيِّزةً في مكان ولكنها كانتْ على كل حال متميزةً بذاتها ، فنشأت العناصرُ – اذا جازَ التعبير . في هذا الطور اصبحتِ الهيولى او المادّة الاولى « مادةً ثانية » او « المادّةَ » .

بعدئذ اخذتْ هذه المادّةُ الثانية تتطور وتتلبس « صوراً خاصة » ، فنشأتِ الأجسامُ التي اصبحَ كل واحد منها متحيزاً في مكان خاصٍ ومتميزاً من كل ما عداه بحجمه وماهيته . وهكذا نَجِدُ أنّ الصور متأخرةٌ عند ارسطو عن المادة (بخلاف ما قاله افلاطون) وأنّ بدءَ ظهورِ الصور في المادة إنما هو بدءُ تَطَوُّرِها من الفوضى إلى ما هي عليه اليوم فعلاً ، في طريقها الى الكمال .

يرى أرسطو أنّ ثمت عالماً واحداً هو الوجودُ الذي يُحيطُ بنا ونعيشُ نحنُ فيه ، وهو بمادّته قديمٌ (موجود منذ الازل) . ولكنّ هذا العالَمَ نفسَه مقسومٌ قِسْمَين غيرَ متساويين ولا متشابهين . أمّا القسمُ الأوّلُ والأكبرُ فهو عالمُ « ما فوقَ فلكِ القمر » ، وهو عالمٌ لامتناه من جانبه الآخَر[1] خالدٌ (لا نهايةَ له في الزمن) كاملٌ لا كونَ فيه ولا فسادَ (لا يتبدّل ولا يتغيّر) . وأمّا القسمُ الآخَرُ الأصغرُ فهو عالمُ « ما دونَ فلك القمر » (العالَمُ المحدود والموجود في البُقعة التي يَحُدُّها فَلَكُ القمر : التي يدور القمرُ حولَها) . هذا العالم متناه من حيثُ الامتدادُ ، ولكنْ ليسَ لمادّته نهايةٌ من حيثُ الزمنُ . ثمّ انّ هذا القِسْمَ من العالم خاضعٌ للكون والفساد (تتبدّل صُوَرُ الأشياء التي فيه باستمرار) . من أجل ذلك

---

(1) يجيز أرسطو أن يكون عالم ما فوق فلك القمر محدوداً من الجانب المقابل لنا وغير محدود من الجانب الآخر (وان كنا نحن نعلم أن كل محدود من طرف واحد هو محدود من جميع أطرافه) .

كان ناقصاً ، وان كان في صورته الحاضرة (في صورته الكلّيّة العامّة وفي صُوَرِه الجزئية الخاصّة) على أكمل ما يمكنُ الآنَ ، ولكنّه مندفع أبداً في تطوّرٍ صُعوديٍّ نحو الكمال .

النفس

موضوعُ النفسِ ، عند أرسطو أيضاً ، على شيءٍ من الغُموض . لذلك يَحْسُنُ النظرُ هنا الى موضوع النفس من جانبين : مِنَ الجانب الطبيعي (قُوى النفس : نَشاطُ البَدَن واكتساب المعرفة) ثمّ من الجانب الغَيْبِيّ ، جانب ما وراء الطبيعة (أصلِ النفسِ ومصيرِها) . والجانبُ الغَيْبِيّ أكثرُ غموضاً من الجانب الطبيعي .

والنفسُ صورةُ الموجود الحَيّ ومبدأُ الحياة فيه ، بل هيَ الحياة — إنّها ذلك النّشاطُ الموجود في الجِسْمِ العُضويّ (الحيّ) . ونِسبةُ النفس إلى الجسم كنسبةِ الصورة الى المادّة .

— قوى النفس :

للنفس — في جانبِها الطبيعيّ — ثلاثُ قُوًى تُسمّى كلُّ قُوّةٍ منهـا «نَفْساً» أيضاً (وهذه التَسْمِيَةُ الواحدةُ للنفس و لِجُزْءٍ من النفس تَقودُ حَتْماً إلى الغموض والاضطراب عند مُعالجة موضوع النفس) . هذه القُوى الثلاثُ أو النُفوس الثلاث هي :

أ — النفسُ النباتيةُ أو (مبدأ الحياة : القوّةُ على الحياةِ والبقاء) . وهي القوّة الوحيدة الموجودةُ في أنواعِ النبات ، وتَتَمَثَّلُ في الاغتذاء والنُّمُوِّ والتكاثُر .

ب — النفس الحَيَوانية (أو البَهيمية ، على الأصحّ) ، وفيها — بالإضافة

إلى ما في النفس النباتية – الانفعالُ والحركةُ المكانية . والانفعال هو تأثُرُ الحَيَوان (البهيم) بما حوله من العوامل وبما فيه من العناصر . وانفعالُ الحيوان (البهيم) يتمثَّلُ في الحِسِّ والغَضَب (الشَهْوَة والنُفْرَة) و (في نَوْعٍ من) التَخَيُّل .

ج – النفسُ الانسانية (الناطقةُ ، العاقلة) ، وفيها – بالإضافة الى ما في النفس النباتية والنفس الحَيَوانية (البهيمية) – العقلُ (أي الإدراكُ والتفكيرُ والمَعْرِفة) .

ونحنُ نُلاحظُ أنّ النفسَ الإنسانية[1] تَجْمَعُ كلَّ قُوى النفس معاً : النباتيةَ والحَيَوانيةَ والإنسانية . أمّا مركزُ العقلِ (في الانسان) فَهُوَ الدماغ . وأمّا مركزُ الحِسِّ والانفعال في الإنسان وفي الحَيَوانات (الراقية) فَهُوَ القلبُ .

– العقل النظريُّ والعقل العمليّ :

والعقلُ في الإنسان نوعان : « عقلٌ نظريٌّ » يتناولُ التفكيرَ المُطْلَقَ في العُلوم واستخراجَ القوانين ؛ ثمّ « عقلٌ عمليٌّ » وَهُوَ الذي يستنبطُ به الإنسانُ الصناعاتِ النافعةَ ويمارسُها كالحِدادة والنِجارة ...

– طريقا المعرفة :

للمعرفة طريقان : الحِسُّ والتفكيرُ .

الحِسُّ هُوَ شعورُ عُضْوٍ من أعضاء الحِسِّ بتبدُّلٍ (في حالته الراهنة) . والحواسُّ الخَمْسُ – البَصَرُ والسَمْعُ والشمّ والذَوْق واللمس – لا ينفعلُ أحدُها (لا يشعُرُ) إلاّ بالمحسوسات المادّيّة الحاضرة والخاصّة به . فالبصر لا يُؤدّي إلينا (لا يرى) إلاّ الأجْسامَ والأشباحَ الماثلةَ

---

(١) من الأوضح أن نقول : ان الإنسان يجمع كل قوى النفس معاً : .....

تجاهه، ولا يؤدي إلينا الأصوات. وكلُّ عضوٍ من أعضاء الحس مؤتمن «مُصدَّق» في ما يؤدي إلينا من الشعور بالمحسوسات التي هي من اختصاصه.

وبعضُ المحسوسات تصلُ إلينا بوساطة حاسة واحدة كالأصوات فانها تصلُ إلينا بوساطة الأذن. وبعضُ المحسوسات الأُخَر تصلُ إلينا بوساطة حاستين معاً، فالغناءُ يكونُ أعذبَ عندنا اذا نحنُ سمعناه من مغنّيه مباشرةً وكنّا ننظُر إلى المغنّي أيضاً. وربّما اشتركَ في تأدية المحسوس الواحد إلينا عددٌ من حواسِّنا.

ومن الحس ينشأ الخَيـال. والخيال هو بقاء الصُوَر العامّة للمحسوسات (آثار المحسوسات) بعدَ غياب هذه المحسوسات عن أعضاء الحسّ. ويستطيعُ الخيالُ أن يوازن بين بعضِ المحسوسات وبين بعضٍ وان يضُمَّ بعضَها إلى بعضٍ حتى يستخرج منها صوراً جديدةً مألوفةً أو مبتكرةً.

ويتّصلُ بالخيال قوّةٌ نُسمّيها الحافظة أو الذاكرة، وهي في الحقيقة وجهٌ آخرُ للخيال: فَبيْنما نجدُ أن العملَ الرئيس للخيال «تقبُّلُ صُوَرِ المحسوسات الحاضرة» نجدُ أنَّ عملَ الذاكرة هو استعادةُ صُوَرِ المحسوسات القديمة التي كانت الذاكرةُ (أو الحافظةُ) قد خزَنَتْها من قبلُ.

ومعَ أنّ العقلَ (التفكير) مُختلفٌ – في جوهره – من الحسّ (الشعور)، فانّه من جوانبَ كثيرة متّصلٌ بالحسّ: فالتفكيرُ يقومُ في أساسه على الحسّ ويستمدُّ مادّتَه من المحسوسات. وعمَلُ العقل استجلاءُ الصُوَر العامّة المُطْلَقة من أعْيان الموجودات ومفرَدات المحسوسات. وبينما نجدُ الحسَّ مرتبطاً بأحوال منَ الاتفـاق

(الصُّدْفة) والإمكان والزّوال ، تجدُ التفكيرَ يُدْرِكُ الأشياء والأُمور من جانبها الخالد (الدائم) والضَّروري (اللازم ، الجوهري ، الأساسيّ) مثالُ ذلك : إنّ العين تُدْرِكُ « المُثَلَّثَ » المرسومَ على اللَّوْح . قد يَتَّفِقُ أن يُرْسَمَ على اللوح مثلثٌ قائمُ الزاوية طُولُ قاعدته ثلاثونَ سنتيمتراً وطولُ ضِلْعِه القائم تِسْعةَ عَشَرَ سنتيمتراً . ولكن قد لا يكونُ هـذا المثلثُ قائمَ الزاوية ، كما قد تختلُّ مقاييسُه في الرسم وتختلفُ من المقاييس المطلوبة . ولكنّ الحسَّ (البصر) يراه كما رُسِمَ على اللوح فقط . أمّـا العقلُ فيدركُ « المثلثَ » مثلثاً مُطْلَقاً (لا صغيراً ولا كبيراً ، ولا قائمَ الزاوية ولا حادَّ الزاوية ولا مُنْفَرِجَ الزاوية) .

فالمعرفةُ عندَ أرسطو إذَنْ ـ بخلاف ما رأينا عند أفلاطون ـ ليستْ بالتذكّر : انّ المعارف لا تكون في العقل ثمّ نستخرجُها نحن من العقل بالتذكّر ؛ إنّ المعارفَ كلَّها تَصِلُ الى العقل ، بعد أن لم تكنْ فيه ، من طريق الحواسّ . فالمعرفة هي تجريدُ العقل للكليّات من أعيان المحسوسات . انّ في عقل الانسان استعداداً للمعرفة ، فاذا نَقَلَتِ الحواسُّ اليه صُوَرَ المحسوسات انفعلَ بتلك الصور وعَرَفَها وعَرَفَ ما تدلُّ عليه . فالمعرفة عند أرسطو إذَنْ تتعلّق بخُروج المُمْكِنات من القوّة الى الفعل (راجع ، فوق ، ص ٥٢) .

ـ أصلُ النفس ومصيرها :

يتألّفُ الإنسان من نَفْسٍ وبَدَنٍ : من بدنٍ ماديّ ونفسٍ هي صورةُ ذلك البدن . والنفسُ والبدن متّصلان اتّصالاً جَوْهرياً ومتلازمان لا غِنىً لأحدهما عن الآخر ، بل هما في الواقع جوهرٌ واحدٌ لا فَصْلَ بَيْنَهُما ، ذلك لأنّ الإنسانَ لا يكونُ إنساناً إلاّ إذا كانَ البدنُ حيّاً

بالنفس التي هيَ فيه .

والاصل في الوجود المادةُ ، ومادةُ البدن موجودةٌ قبلَ نفسه . فاذا تجمّعتْ عناصرُ متلائمةٌ متكافئةٌ منَ المادّة تلاؤماً وتكافؤاً معيّنَيْن ، فكانَ منها بدنٌ صالحٌ للحياة ، حدثَتْ لهذا البدَن نفسٌ خاصةٌ به . فالنفسُ ، إذَنْ ، حادثةٌ بحدوث البدن متأخرةٌ عنه في النشْأة .

على أنّ هذه النفسَ الانسانيّة تتألّف ، كما مرّ معَنا (فوق ، ص ٥٧) من ثلاث قُوىً . فالقُوّة النباتيةُ والقوة الحيوانيةُ تحْدُثان بحُدوث البدن (الصالح للحياة) وتفْسُدان (تَهْلِكان) بفساده (بهلاكه) . أمّا النفسُ الإنسانية (الناطقة ، العاقلة ، المفكّرة) الفرديّة فالمفروض أنّها تَفْسُدُ أيضاً بفساد بدنها . ولا ريب ، مثلاً ، في أن « العقلَ الموجودَ في إنسان ما ، في أرسطو أو ابن سينا أو ابن رُشْد أو ابن خَلْدون ، يتَفُ عن النّشاط (عن التفكير) بموت صاحبه » . غير أنّ الإسكندرَ الأفروديسي — وهُوَ أحدُ شُرّاح كُتُبِ أرسطو — قد ذَكَر أنّ الجزء العاقلَ من النفس خالدٌ غيرُ فاسد !

والكلام على خلود النفس غامضٌ جداً عند أرسطو . ولكن ممّا لا ريبَ فيه أنّ أرسطو لا يُؤمِنُ بخلود شَخْصيّ للإنسان : بخلود العُقول الجزئية (عقول الاشخاص) . والظاهرُ من آرائه أنّه يؤمن فَقَطْ ببقاء نِتاج عُقول السّلَف بَيْنَ الخَلَف العاقلين (إنّ أرسطو وابنَ سينا والمتنبّي وابنَ رُشْد وابنَ خَلْدون وشَوْقي ومحمّدَ عَبْده خالدونَ لأنّ آراءَهم قد وَصَلَتْ إلينا ، لا لأنهم هُمْ يشعرون الآنَ بحياة جسمانية أو روحيّة أو عقلية . ولو لم تَصِلْ إلينا آراؤُهم لَماكانوا خالدين بهذا المَعْنى أيضاً) .

فالخالدُ ، إذَنْ ، نِتاجُ العقولِ البَشَرية عامّةً لا البشرُ أنفُسُهم ولا عقولُ هؤلاء البشرِ نفسُها .

الإنسانُ مُحتاجٌ إلى غيره من البشر لكي يبلغ بالتعاون معهم غاياته العمليةَ في الحياة ، ولا يُبَلِّغُهُ هذه الغايات إلا « الدولةُ » . وهكذا فَرَضَتِ الطبيعةُ على الإنسان ان يكونَ مَدنياً (مُضْطَرّاً إلى الاجتماع مَعَ غيرِه للتعاون على تكاليف الحياة) . والاجتماعُ الأولُ في التاريخ كان « الأسرة » : فالأبُ رأسُ البيتِ وَهُوَ المُشْرِفُ على شؤونه لأنّه صاحبُ العقل والتدبير . اما المرأةُ فعمَلُها يقتصرُ على تربية الأولاد والعناية بالمَنْزِل (بخلاف رأي أفلاطون) . وإذا اتّسَعَتِ الأسرةُ اصبحتْ قريةً ؛ وإذا اجتمعتِ القُرى كانت المدينةُ (الدولة) . وأرسطو كافلاطون يُجيزُ الرقيقَ على ألا يكونَ يونانياً . أما احسنُ أشكالِ المدينة فالشكل الذي يُتيحُ اكبرَ الخير للمجموع وللفرد ؛ وفيما عدا ذلك فالمَلَكيةُ والأرستوقراطية والبولوتيا (وهو شكلٌ مزيجٌ من سيطرة الوُجهاء والعامة) سواءٌ . أمّـا الشكل الأستبدادي (تيرانيس) اوالأوليغارقي (سيادة الوجهاء) و الديمقراطي (سيادة العامّة) فهو تشويهٌ للحكم الصالح ؛ ولا ريبَ في أنّ الاستبدادَ اسوأُ هذه الأشكال المشوّهة . وصلاحُ الحكم او فَساده لا يُعْرَفُ مــن الاسمِ الذي يُطلقُه الحاكمُ على شكلِ حكمه ؛ بل من الغاية التي يُحاول الوصولَ إليها في حكمه : فاذا قَصَدَ من حكمه النفعَ العامَّ فحكمُهُ صالحٌ ؛ واذا استَغَلَّ حكمَه لمصالحه الشخصية ، فإنّ حكمَه سيءٌ فاسدٌ مهما أطلقَ عليه من الأسماء .

الأخلاق

يَرْمي الإنسانُ من سُلوكِه إلى أن يُحقِّقَ خيراً (ان يعملَ عملاً ذا قيمة) . والأخلاقُ نوعان :

(أ) إن بعضَ سُلوكِ الإنسانِ وسيلة الى تحقيق الخير . تلك هي الفضائل

التي هي وَسَطٌ بين نقيضين أو نقيصتين ، وَهيَ الأخلاقُ التي يَحتاجُ إليها الإنسانُ في المجتمع ؛ فالإنسانُ حَيَوانٌ مَدَنيٌ . ان كل ميل في الانسان لا يمكن ان يكون خيراً كله او شراً كلُّه ، ثم إن الاعمال الصادرة عن هذه الميول ليست خيراً في نفسها ولا شراً في نفسها . ان الإفراط في الخير مضرٌ . فان كثرة الغذاء تسيء الى الصحة مثل قِلته . ونحن لانُسمى « سافلين » لأننا نطلب اللذة ، بل لأننا نُسرفُ في الانغماس فيها . وهذا النوع من الفضائل الخلقية تُكتسب اكتساباً وتقوى بالعادة والممارسة والترتيب .

(ب) الفضائل العقلية هي الفضائل المقصودة لنفسها وهي التي تؤدي الى السعادة ، لأنها تصدرُ عن العقل ، وترمي إما الى « الوصول الى الحقيقة » او الى « التمييز بين الحسن والقبيح » من الناحية النظرية فقط . ان الفضائل تستمدّ قيمتها من امرين : انها تعبر عن حياة الفرد الشخصية من غير اهتمام بما يفرضه عليه التعايش مع الآخرين . ثم ان في العقل « جزءاً الهياً » ، فاذا اطاع الفرد عقله شعر بقيمة تلك النعمة الآلهية فتزيد حينئذ سعادته .

والفضائل كلها تخضع للارادة والاختيار . وتزيد قيمتها بنسبة ما فيها من ذَيْنِك العاملين . ان في الانسان « نزوعاً » (شوقاً ورغبة) الى بعض الاعمال دون بعض ، فالفضيلة اذن ان نعمل نحن العمل الذي نَنْزع اليه (نعرف اننا نميل اليه) . فاذا وجدنا هذا النزوع في انفسنا وجب ان نُقدم على تحقيقه مختارين (لا مضطرين بعامل خارجي او بتقليد) ، وحينئذ تكون اعمالنـــا اعمالاً انسانية على مقتضى العقل والخلق الكريم .

على ان ثمت اعمالاً يعملها الإنسان تحت تأثير الخوف الشديد ؛ فاذا كان الإنسان يأتي بذلك ذنباً صغيراً ولكن يتلافى خطراً عظيماً فهو معذور . واما اذا كان يأتي بذلك ذنباً جسيماً لبتلافى خطراً يسيراً فهو غير معذور .

الفلسفة بعد أرسطو

لم يأتِ بعدَ سُقراطَ وأفلاطونَ وأرسطو مفكرٌ قَرُبَ من سقراط وأفلاطون في العبقرية ولا من أرسطو في المقدرة العقلية ، بل قامتْ مذاهبُ فلسفيةٌ جزئيّة شَغَلَ أصحابُها أنفسَهم بالتلفيق (بالجمع بين مذاهب مختلفة) وبالاقتصار على نُقطة مُعَيَّنَة من مذهبٍ ما (كالأخلاق مثلاً) وبالاتكاء في التفلسف على السَّعادة الفردية الناشئة من الموازنة بين الفَرَح والتَّرَح (اللذة والألم) .

المذاهب المغلّبة (التي لم تشتهر كثيراً)

أنشأ أنطستانس الأثيني (٣٦٥ ق. م.) المذهبَ الكلْبي فخلَعَ الحياء وقال : إذا جاز فِعلُ الأمرِ في موضعٍ جاز فعلُه في جميع المواضع . فكان أتباعه يأتون أعمالهم — حتّى القبيحَ منها — جَهْراً كالكِلاب .

وأسّس أرِسطِبّوس (ت ٣٥٠ ق. م.) المذهبَ القوريناني ودعا فيه الى اللذّة الإيجابية الحاضرة . وكان قدماء المشّائين أو مشّاءو أقاذميا أتباعَ أفلاطون ، وكانوا يُعلّمون الناسَ وهم يمشون كَيْما يرتاضُ البدنُ معَ رياضة النفس . وأمّا المشّاءون بإطلاقٍ فهم أتباعُ أرسطو . وأشهرُ المشّائين

عند العرب ثاؤفْرُسْطوس تلميذُ أرسطو وشارح كتبه .

المذاهب المتناقضة

وبعد حملة الإسكندر على الشرق (٣٣٤ – ٣٢٣ ق . م) انتشرت الثقافةُ اليونانية في الشرق ثمّ تأثّرتْ هي بدَوْرها بالثقافة الشرقية . وقد عُرِفَ هذا العصرُ الذي تلا حملةَ الاسكندر « بالعصرِ الهلاّنيّ » (اليونانيّ المتأخر) ، وكان فيه مذاهبُ كثيرةٌ مُتَناقِضَةٌ :

أسّسَ زَيْنُونُ القُبْرسيّ (ت ٢٦٣ ق . م .) المذهبَ الرواقيَ (لأنّ زينونَ كان يعلّم في رِواقِ هيكلِ أثينة) ودعا فيه إلى احتمالِ المَشاقّ في سبيلِ المُحافظة على الفضائل السامية وفي سبيلِ الوصول إلى الخيرِ وتحقيقه . وقال الرواقيّون : إنّ الناس كلّهم سواءٌ . والحرُّ الحقيقيُّ هو « الحكيم » .

وأسّس أفيغورس (ت ٢٧٠ ق . م .) مذهبَ اللذّة وأثامها (الأثام : العقاب على الذنب) ، وقد دعا إلى إتيانِ جميع الملاذّ باعتدالٍ ثمّ قال : إنّ على الانسان إذا طَلَبَ اللذّةَ أن يُوازنَ أوّلاً بين السعادةِ العاجلة التي سينالُها وبين الأثامِ المتأخر الذي ستسبّبُه تلك السعادةُ العاجلة . فإذا وجدَ اللذّةَ فوقَ الأثامِ مضى في رَغْبتِه في اللذّة ، واذا وجد الأثامَ أكبرَ من اللذة ترك إتيانَ تلك اللذّة .

وكان فورون (ت ٢٧٠ ق . م .) صاحبَ مذهبِ الشكّ . وكان يُنكر الحقائقَ ويَشُكُّ في كلّ شيء .

ومن أعقاب المذاهبِ المتناقضة مذهبُ التَخَيُّر ، وكان أتباعُه – لمّا رأوْا كَثْرةَ المذاهب وتناقُضَها – يُحاولون أنْ يأخذوا من كلّ مذهبٍ أحسنَ ما يظنونه فيه . وكان أعظمَ من مثّلَ هذا الاتّجاهَ في التفكير الخطيبُ الرومانيُّ المشهور شيْشِرُون (ت ٤٣ ق . م .) .

في القرن الثاني قبلَ الميلاد – وكانت الامبرطوريةُ اليونانية قد سقَطَتْ وقامتْ على أنقاضها الامبرطوريةُ الرومانية – اشتدَّ النزاعُ بين التقاليد الرومانية وبين الفلسفة اليونانية الواردة من أثينة إلى رومية. ولقدكان الرومان قليلي المَيْل الى التفكير النَظَري، وكان يجمع بينهم في حياتِهمُ العمليةِ تقاليدُ من الدين الوثني ومن البِر (الطاعة للأُسرة وللقَبيل) ومن الوطنية الجامعةِ المثالية.

وانتشر بين الرومانيّين مذهبان متناقضان: المذهبُ الأفيغوري القائم على اللذّة ثمّ المذهبُ الرواقي القائم على احتمال المشاقّ في سبيل التحلّي بالفضائل السامية. على أنّ الرومانيّين لم يُدركوا من مذهب اللذّة ما أراده أفيغورس من الموازنة بينَ اللذة وأثامها، بل اندفعوا في اللذّة على غير هُدًى فكانوا أقربَ في إتيانها إلى أرسطبّوس.

وفي أيام أوكتافيان أغسطوس (ت ١٤ م) وُلِدَ عيسى بنُ مريمَ في بيتِ لَحْمٍ من أرض فِلَسْطين. ولما بلَغَ أشُدَّه بَعَثَهُ اللهُ إلى بني إسرائيلَ وأنزلَ عليه الإنجيل. ولكنّ بني إسرائيلَ انقسموا في شأنه: منهم من أفرط في حُبه فَعَبَدَه وأمَّه من دون الله، ومنهم من غَيظَ بدَعْوته وأراد أن يقتُلَه أو يصلبه. ويبدو أنّ بيلاطوسَ البُنْطي حاكمَ بلادِ فلسطين من قِبَلِ الامبرطور الروماني طيباريوس أراد أن يتألفَ وُجوهَ القوم فحكم على عيسى بالقَتْل. ولكنّ اللهَ نجّى رسولَه ورفعَه إليه ولم يُمَكِّنْ أعداءه منه. غيرَ أنّ عيسى عليه السلام «لم يُولدكَكلِّ الناس، فقد وُلِدَ من عَذْراء وبَشَّرَ به مَلاك، ثمَّ أتى بالمعجزات: أسْمَعَ

الصمَّ وأنطق البُكْم[1] ، وأحيا الموتى بإذن الله . ثمَّ يقول الأب يوحنا قمير أيضاً (ص ١٦ وما بعدها) : إنَّ « الاله الواحدَ هو آبٌ وابنٌ وروح قُدُس .... هذا التعليم حين أراد المسيحيون التعبير عنه تعبيراً فلسفياً أثار مُشْكلةً في غاية الدقة : كيف (يمكن) التوفيقُ بين الإيمان بالله واحد وبين القول بأنه آبٌ وابن وروح قدس : كيف يكون واحداً وثلاثة ؟ » .

المذهب الإسكندراني

من أجل تعليل هذه المشكلة في النَّصْرانية اتَّسع القولُ في المذهب الإسكندراني . هذا المذهب يُعرَفُ باسم « ما بعدَ الافلاطونية » ، ويسميه بعضُهم « الفلسفةَ الأفلاطونية الجَديدة أو الحَديثة » . وهو في الحقيقة مذهبٌ دينيٌّ مُلَفَّق من مذاهبَ فلسفية مختلفة (يونانية وهندية في الأكثر) . وسُمِّيَ هذا المذهبُ « المذهبَ الإسكندراني » نِسْبَةً الى مدينة الاسكندرية في مِصْرَ . وأهميةُ هذا المذهب لنا أن الفلسفة اليونانية قد وصلتْ الى العرب في صَدْرِ نَهْضَتِهِمُ الفكرية من طريق الإسكندرانيين الذين لم يكونوا أوفياء للحقيقة الفلسفية جهْلاً منهم أو تعصُّباً على الآراء التي لم تكن تُوافق مذاهبَهم الدينيةَ الخاصّةَ فشوّهوا كثيراً من الآراء الفلسفية التي شَرَحوها أو نقلوها عن اليونانية .

— فيلون اليهودي (ت ٥٠ م) :

أدرك فيلونُ التناقُضَ بين الفلسفة وبين ماكانت تَقُصّه التوراة فحاول أن يوفّق بين الحكْمة الهلاّنية على الأخصِّ وبين الأديان الشرقية عموماً ، ثمَّ اهتمَّ بتفسير التوراة تفسيراً رَمزياً : فحوّاءُ مَثَلاً كنايةٌ عن الحِس . والحَيّةُ كناية عن اللذة .

---

(١) أصول الفلسفة العربية ، للأب يوحنا قمير ١٧ .

– أفلوطين (ت ٢٦٩ م) :

أرادَ أفلوطينُ أن يفعلَ للنصرانية ما فعَلَه فيلون للتوراة فجاء بنظريّة فَيْضِ العالم ، وقال إنّ اللهَ هو « الخير » ، وهو الواحدُ المُطْلَقُ والعلّة الاولى ، ثمّ هُوَ مصدر الأشياء كلِّها . ثمّ شرح أفلوطين الفَيْضَ فقال :

الموجودُ الأولُ هو اللهُ . إنّ اللهَ يتأملُ ذاتَه فيَعْقِلُ بذلك نفسَه (يعلم انه موجود) . حينئذٍ يفيضُ (او يصدرُ) عنه كائنٌ واحدٌ هو « العقلُ » الاول . هذا العقلُ هو صورةُ اللهِ ولكنه ليس اللهَ نفسَه . ويعود هذا العقل الأول فيتأمل ذاته فيصدر عنه كائنٌ آخرُ هو « النفس الكلية » التي تملأ العالم . وتَرْجِعُ النفس الكلية بالتأمل في العقل الأول فيَفيضُ منها كوائنُ متعددةٌ هي نفوس الكواكب .... ثم يستمر الفيضُ فيصدُرُ عن كل كائنٍ كائناتٌ أُخَرُ اقلُّ شبهاً بالعقل الأول المطلق (البريء من المادة) واكثرُ صلةً بالمحسوسات ، حتى تفيضَ الهيولى ، وهِيَ ادنى دَرَكاتِ الفيض (لأنها مادةٌ مطلقة فَوْضى لا صورةَ لها البتّةَ) .

وهكذا نُلاحظُ انّ الفيضَ إنما هو « تَسْوِيةٌ » بينَ الروايات الدينية في خَلْقِ العالم وبينَ الرأي الفلسفي ، ورأي ارسطو على الأخصّ .

ورأيُ أفلوطينَ في هُبوط النفس واتّصالِها بالأجسام وتناسُخِها وخلودِها قريبٌ من رأي أفلاطون .

ويرى أفلوطينُ أن النفس الجزئية تستطيعُ أن تعودَ ، في أثناء الحياة ، لَحَظاتٍ معدودةً الى النفسِ الكلّيّة فتبلُغَ السعادةَ في حياتِها الدنيوية وتتّصل في أثناء ذلك بالملأ الأعلى وتتلقى شيئاً من المعارف تَلَقِّياً مُباشراً من النفس الكلّيّة . وقد سمّى أفلوطينُ تلقّيَ هذه المعرفة إشراقاً . ويقول أفلوطينَ باتّصالِ النفس الجزئية بالنفس الكلّيّة وبتلقّيها المعرفة من هذه

الطريق وَضَعَ أفلوطين مبدأً من مبادىء التصوّف .

الشروح الإسكندرانية

أهمّ الاسكندرانيّون بشَرْح كُتُب الفلسفة القديمة وبالتعليق عليها .
ولم يَكْتَفِ هؤلاء بما لَحِقَ بالكتب الفلسفية على أيديهم من التشويه ، عَفْواً أو قصداً ، بل نَحلوا الأقدمينَ كُتُباً برمّتها . من هذه الكتب كتابُ أوثولوجيا (الألوهية ، الربوبية) الذي نسبوه الى أرسطو ، مَعَ أنّه تلفيقٌ من آراء أفلوطين في الله والفيض والنفس.

وأشهرُ الشُرّاح الاسكندرانيّين فرفوريوسُ الصُوريُّ ويامبليخوس والإسكندر الافروديسي وثامسطيوس (راجع تحت : النقل والنقلة) .

العرفانيّون

العرفانيّون أو الغُنوصيّون طبقةٌ من المفكّرين اشتهروا منذ القرن الثاني للميلاد . لقد هالَهم ماكان في زمنهم من الاضطراب السياسي والمُنازعات الدينية والاجتماعية ، ثم التَبَسَ عليهم وجهُ الحق وجَبُنوا عن الفَصْل في الأمور فرَضُوا بالأحوال السائدة ثم لَفّقوا مذاهبَ دينيةً واجتماعية وفلسفية جمعوا مُقَوِّماتِها من العقائد المصرية والكَنعانية والهلانّية ومن الديانات اليهودية والثَنَويّة والنّصرانية ومن المذاهب الفيثاغورية والرواقية والإسكندرانية .

فمِنْ أشهرِ العرفانيّين مَرْقيونُ وابنُ ديصانَ (ت ٢٢٢ م) وماني (ت ٢٧٦ م) الذي مَزَجَ المجوسيّةَ بالنصرانية وتقبّلَ أوجهاً كثيرةً من المذاهب الدينية والفلسفية . ومنهم مَزْدَكُ (قُتِلَ ٥٢٨ م) الذي رأى المنازعات بينَ البشرِ ناشئة في الأكثر بسبب الأموال والنساء فأحلّ النساء وأباح الأموال .

والملاحظ أن المذاهبَ العرفانية كان يَغْلِبُ فيها العنصر الوثني كما كان مُعْظَمُها يدعو الى ترك الكفاح .

انتقال الفلسفة من الشرق إلى الغرب

لمّا جعلَ قسطنطينُ الأوّل (٢٧٤ – ٣٠٦ م) النصرانيةَ ديناً رسمياً للدولة كثُرَ اضطهادُ المفكرين في اليونان . ثمّ جاء يوستنيانوسُ الاولُ واضعُ الشرائع فأغلقَ مدارسَ الفلسفة في أثينة (٥٢٩ م). انتقلَ الفلاسفةُ والعلماء الى الاسكندرية (في مصر) فنَبَغَ في الاسكندرية نَفَرٌ من العُلماء منهم بَطْلَيْموسُ صاحبُ كتاب « المجسطي » (في الفلك) ، وأبولونيوس النجّارُ صاحبُ كتاب « المخروطات » وأقليدسُ صاحبُ كتاب الهندسة .

وكثُرَتْ مدارسُ اللاهوت (الفِقْه المسيحي) ومدارسُ الطبِ والفلسفة في أنطاكية (شماليّ غربيّ الشام) والرُها ونَصيبين وحرّانَ (في شمالي الشام والعِراق) وجُنْدَيْسابور (في فارس) وغيرها . وقد امتازتْ هذه الفتْرة باحتدام الجَدَل بين أتباع المذاهبِ المختلفة في النصرانية .

العَربُ وَثقافتهُمْ

في الجاهلية والإسلام

لم يكُنْ للعرب في جاهليّتهِم عِنايةٌ بالجانب النظريّ من العلم والفلسفة . مَعَ أنّه قد رُوِيَ لنا عنهم أشياءُ مُهمّةٌ بارعةٌ من المعرفة العمليّة بالفَلَك والطبّ ومن الفراسة (معرفة الأنساب والأخلاق من النظر الى الوجه) والقِيافة (اتّباع آثار البشر الضائعين أو الهاربين . وآثار الحَيَوان أيضاً) . وكذلك تنكشف لنا اللغةُ العربية – وما وَصَلَ إلينا من أمثالها ومن أدبها القديم – عن عبقرية بالغة وحَضارة روحيّة عريقة .

وكان عربُ الشَمال في الأصل – بخلاف اخوانهم أهل اليمن وبخلاف أقاربهم الساميّين – مُوَحِّدين . وفي أعقاب الجاهلية تسرّبَ الى الحجاز ونجد عَدَدٌ من الأصنام . ولكنْ لم يُصْبِحْ لهذه الأصنام[1] أثرٌ في حياة العرب اليومية . ويبدو أن الأوثانَ كانت أقدمَ عهداً . ولكنّ الاوثانَ أيضاً كانتْ قليلةَ الأثر في حياة العرب .

---

(1) دخلت الأصنام الى شبه جزيرة العرب (الى الحجاز خاصة) في زمن متأخر جداً .

أمّا الجامعُ الروحيّ بين العرب في الجاهلية فكان البِرّ (الطاعة للأُسرة والطاعة للقَبيل).

وأما الدين الذي ساد في الحياة العربية وفي الثقافة العربية فكان دينَ الفِطرة. أي الايمان بالله والسلوكَ بِحَسْبِ الخُلُقِ الكريم ثمّ العملَ الصالحَ من غير تقيُّدٍ بعبادات مُعيَّنة. وكان العرب في الأكثر جَبْريين يؤمنون بأنّ الانسان في هذه الحياة مُسيَّرٌ غيرُ مُخيَّر، واعتقدوا أن الموت حتْمٌ على الناس ولكنّهم لم يؤمنوا ببَعْثٍ ولا حساب. إلّا قليلاً من حُكمائهم.

ولكنّ الجهلَ يُساعدُ على انتشار الخُرافات. وقد كان للعرب - كما كان لجميع الأمم التي تَعيشُ على الفِطرة - خرافاتٌ. فقد اعتقدوا بالزَجْر (دَلالة طَيَران الطيور. ثمّ العلامات التي تُرى أحياناً في أعضاء الحيوانات. على الغَيْب)؛ وزعموا أن الجِنّ يساكنون البشر وأن هنالك أشخاصاً هم نِتاجٌ بين الجِنّ والبشر. وكذلك اعتقدوا بالكِهانة والعِرافة.

ونجِدُ أحياناً في الشعر الجاهلي شواهدَ من العلم الصحيح ومن الفلسفة. ولكنّ هذه قليلةٌ لا يجتمعُ منها ما يُؤلِّفُ مِنهاجاً من العلم ولا مَذْهباً من الفلسفة.

الإسلام

الاسلامُ هو الدين الذي صَدَعَ بالدعوة اليه محمّدٌ رسولُ الله ودعا اليه ثَلْثَيْن وعِشْرين عاماً شمسيّاً (٦١٠ - ٦٣٢ م). ورأسُ أركان الايمان في الاسلام التوحيدُ. وهُوَ الايمانُ بأنّ الله واحدٌ لا شَريكَ له (لا يُشْرِكُهُ إلهٌ آخرُ في تدبير العالم ولا يُشْبِهُهُ أحدٌ من خلقه في صفة من صفاته ولا هُوَ يُشْبِهُ خلقَه في صفاتهم). والإيمانُ وحدَه في

الاسلام لا يكتفي . بل لا بُدَّ من العمل الصالح . وكذلك أمرَ الإسلامُ بالإيمان باليوم الآخرِ وبالقضاء والقدَر . والاخلاقُ في الاسلام جزءٌ من الدين. إنَّ الصدق وطاعة الوالدَيْن والإحسان إلى المحتاجين وتركَ إيذاء الناس والنظافة والعدلَ أمورٌ تَلْحَقُ في الاسلام بالتَعَبُّد . بل هي فوقَ التعبد العادي أحياناً .

والإسلامُ يدعو الى العلم والى التفكير في مظاهرِ هذا الوجود . ثمَّ هُوَ يعلِّمُنا — في بابِ نظرية المعرفة — أن الناسَ يُولَدون لا يَعْرِفون شيئاً . وأن الإنسانَ يكتسب مَعارفَه بعدَ ذلك من طريق الحواسِّ ومن طريق التفكير .

وفي القرآن الكريم شواهدُ على المكان والزمان الفَلْسفيَّيْن وعلى تطوّر الجنين في الرحِم وحقائقُ من الفَلَك والطِبّ في ذِرْوة الصحة ومِمّا سَبَقَ على ما وَصَل إليه العلم إلى اليوم . غير أن اللهَ أنزل القُرآن ليُعَلِّمَنا به الحِكْمة وليُزَكِّي نفوسَنا . ولم يُنْزِلْه ليعلّمنا به جميع العلوم التي كانت والتي تكونُ، فإنَّ ذلك وراء طاقة جُمهور الناس ووراء حاجتِهِم أيضاً .

دولة الخلفاء الراشدين (١١ — ٤٠ هـ)

دولةُ الخلفاء الراشدين هي الدولةُ التي خَلَفَتْ رسولَ الله في حُكْمِ العالم الإسلامي . والخلفاء الراشدون أربعةٌ: أبو بكر الصدّيق وعُمَرُ بنُ الخطّاب وعُثمانُ بنُ عفّان وعليُّ بنُ أبي طالب . ففي أيّامِ أبي بكر بدأت الفتوحُ الإسلامية . ثمّ اتسعتْ هذه الفتوحُ في أيامِ عُمَرَ اتساعاً كبيراً . وكانت الدولةُ في أيام عمرَ اسلاميةً صحيحةً (قائمةً على المبادىء الاسلامية وحدَها . ثمّ لن يكُنْ فوقَ سيادةِ الدولة فيها سيادةٌ أخرى ، لا

في الداخل ولا من الخارج) . وفي أيام عثمان اتسعت الفتوح الاسلامية في البحر . ولكنَّ الأمويين أقاربَ عثمان تسلطوا على الدولة . وحكمَ معاويةُ الشامَ – وكان قد تولاها منذ أيام عمرَ بن الخطاب – حكماً مستقلاً عن السلطة المركزية في المدينة . وفي أواخر أيام عثمانَ نقمَ الناسُ على عثمانَ ثم حاصره الثائرون في بيته . وحاول عثمانُ أن يُصلحَ ما فسدَ من الأمور فلم يتأتَّ له ذلك . واضطربَ الأمرُ عليه فقتله الثائرون (٣٥هـ = ٦٥٦ م) .

ثم جاء الى الخلافة عليُّ بنُ أبي طالب – وهو ابنُ عمِّ رسول الله وأحدُ الثلاثة الذين سبَقوا الى الاسلام (خَديجة زوجِ الرسول وأبو بكر وعلي) وزوجُ فاطمةَ بنتِ رسول الله – وكثُرَت الفِتَنُ في أيام عليٍّ فتوقفت الفتوحُ ثم وقع القتالُ بين عليٍّ وبين نَفَر من أصحاب رسول الله . وبلغ ذلك القتالُ ذروتَه بين عليٍّ ومُعاويةَ (والي الشام) في معركة صِفِّين (جَنوب الرقّة على نهر الفُرات . في الجانب الشَّمالي الشرقي من سورية) ، سنةَ ٣٦ هـ (٦٥٧ م) .

ومعَ أنَّ معَركةَ صِفِّين لم تكنْ فاصلةً . فانَّ مُعاويةَ استطاع بعدَها – بما كان له من الدهاء السياسي – أن يستبدَّ بحُكْمِ سوريةَ ويُنادي بنفسه خليفةً ثم يجعلَ المُلْكَ وِراثةً في بني أميةَ .

وانقسم أنصارُ الإمامِ عليٍّ قِسمين : الشيعةَ (وهمُ الذين استمروا على وَلاء الامام عليٍّ وتقبلوا رأيَه السياسيَّ في تَرْك قتال مُعاويةَ – ومعنى الشيعة « الأتباع ») ثم الخوارجَ (وهُمُ الذين اعتقدوا أنه لا يجوزُ أن يكونَ في الإسلام خليفتان في وقتٍ واحد وجادلوا علياً بقولهم : إما أن يكونَ معاويةُ على الحقّ فتتنازلَ له عن الخلافة . واما أن يكونَ على

الباطلِ فَسِرْ بنا إليه نُحاربْهُ) . ولكنَّ الامامَ عَليّاً لم يستطعْ أن يأخذَ برأيِ الخوارجِ ، لأنَّ الشيعةَ (وكانوا الكثْرةَ مِنْ أتباعِ عليٍّ) لم يكونوا يُريدون القتالَ .

واعتقدَ الخوارجُ أن المسؤولَ عن الفتْنة والقتالِ بين المسلمين ثلاثةُ نَفَرٍ : عليٌّ ومُعاويةُ وعَمْرُو بنُ العاصِ (أحدُ دُهاة العربِ ووالي مِصْرَ من قِبَلِ مُعاوية) فتآمروا على قتلِ هؤلاء كُلِّهِم . ولكنَّ مُعاوية وعَمْراً نَجَوَا ، وسَقَطَ عليٌّ شَهيداً في السابعَ عَشَرَ من رَمَضانَ من سَنَةِ ٤٠ هـ (٢٤ / ١ / ٦٤١ م) .

ـ الحركة الفكرية في عصر الخلفاء الراشدين

اشتُهر الصَحابةُ بتفسيرِ القُرآنِ وروايةِ الحديثِ وبالفِقْه كأبي بكرٍ وعُمَرَ وطَلْحة والزُبير وعبد الله بن عُمَرَ وعبدالرحمن بن عَوْف وأبي الدَرْداء وعبدِ الله بن مسعود وعائشةَ وأبي هُريرة وأنَسِ بن مالكٍ : اشتهر أبو بكرٍ خاصةً بعلم الانساب ، وعُمَرُ بآدابِ السِفارة (فقد كان يَسْفُرُ بين القبائل للصُلح) ؛ واشتهرَ مُعاذُ بن جَبَلٍ بالقضاء . وسُمِّيَ عبدُ الله بنُ عباسٍ تَرْجُمانَ القُرآن .

أما الشعراءُ والخطباء فكانوا كثيرين . وكذلك كان حُفّاظ اللُغة والعارفين بلَهَجاتِ القبائل . فان عُثمانَ بنَ عَفّانَ أمرَ زيدَ بنَ ثابتٍ وعبدَالله ابنَ الزُبير وسعيدَ بن العاص وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام بجمعِ القرآن (بتدوينه في كتاب واحد) وقال لهم : : « إذا اختلفتم أنتم وزيدٌ في شيءٍ من القرآن فاكتبوه بلُغة قُرَيْش فانما أنزل بلسانهم » .

وكان لأُبَيِّ بن كَعْبٍ (ت ٢١ هـ = ٦٤٢ م) كتابٌ في فضائل القرآن ولأبي حَمْزة ثابت بن دينار الثُمالي المعاصر للإمام عليٍّ كتابٌ في تفسير القرآن .

وكانت الخطابة من «مستلزمات الإدارة غايتها تبليغ أوامر الدولة .
ولقد خطب رسول الله والخلفاء الراشدون كلهم والولاة والقواد .
ولكن علي بن أبي طالب كان خطيباً بليغاً مشهوراً . وقد جمع الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ) خطب الامام علي في كتاب سماه « نهج البلاغة » .

جميع آراء الامام علي نابعة من الاسلام . كان الامام علي يعتقد أن الاسلام هو النظام الأمثل للبشر . فما كان من المعقول أن يحاول إيجاد نظام فلسفي خاص به . من أجل ذلك كانت آراء الامام علي هي الآراء الاسلامية وردت في خطب الامام علي مجملة أو مفصلة .
من ذلك مثلاً آراؤه في السياسة والحرب :

(أ) الاستعداد للحرب يجعل الأمة مهيبة يخافها اعداؤها . بينما قعودها عن الجهاد يجرىء اعداءها عليها .

(ب) كل امة تغزى في ديارها تغلب على أمرها وتخرب بلادها (لا ريب في ان وصول العدو الى ارض امة دليل على ضعف تلك الامة) .

(جـ) إن نجاح القائد في الحروب يعتمد إلى حد بعيد على طاعة جنده له وتقيدهم بأوامره .

ولكن الامام علياً شديد الحملة على المرأة . وقد نسب اليه قوله هو : « المرأة شر . وشر منها أنه لا بد منها » . على أن حملته الشديدة هذه على المرأة ترجع الى عوامل اجتماعية ونفسية خلقتها النفرة التي كانت بينه وبين عائشة بنت أبي بكر (زوج رسول الله) .

الدَّوْلَةُ الأُمَوِيَّة
وَنَشْأةُ عِلمِ الكَلام

لم يبقَ الملكُ في الفرعِ السُّفياني (فرعِ مُعاويةَ بن أبي سُفيانَ) طويلاً بل انتقل إلى مَروانَ بنِ الحَكَم. وقد وصلتِ الفتوحُ في أيام عبد الملك بن مَروانَ الوليد بن عبدالملك الى أعظم اتّساعها: من حُدود الصين في المَشْرِق (في آسية) الى شواطىء المُحيط الاطلنطيكي في المغرب (في أفريقية والاندلس). وخاف الأمويّون من العَلَويّين (نسل علي بن أبي طالب) على خلافتهم فاضطهدوهم وتتبّعوهم بالقتل. وكذلك سَلَكَ الأمويّون في الحكم سياسةً عربيةً عصبية متطرفة. من أجل ذلك حَقَدَ العلويّون على الأمويّين وناصرهم الموالي فوقعت الحرب بين هؤلاء وبين الامويّين فسقطت الدولة الاموية، سنة ١٣٢ هـ (٧٥٠ م).

وازدهرت الحضارةُ في العصرِ الأُمويّ فاختلط العربُ بغيرِ العرب بالزّواج فضَعُفَتِ العصبيةُ العربية ونشأت الشُعوبية (تفضيلُ غيرِ العَرَب على العرب). ثمّ انغمسَ العربُ في التَرَفِ وتأنّق الناسُ في المَطاعم

والملابس والمساكن وكَثُرَتْ مَجالس اللهو والخمر .

وعُرِّبَت الدولةُ في العصر الأمويّ : نُقِلَتْ سجِلاَّتُ الدولة من اللغات الفارسية والرومية والقِبْطية إلى اللغة العربية ، وسُكّتْ للدولة الإسلامية عمْلَةٌ إسلامية ؛ وقام الولاة الأمويّون بإصلاحات اجتماعية واقتصادية وإدارية كثيرة .

الثقافة في العصر الأموي :

كَثُرَ التأليف فدوَّنَ نَفَرٌ من العلماء أشياء من تفسير القرآن ومن الحديث ومن الفقه . كما دوّنوا أشياء من اللغة والنحو والشعر القديم والخُطَب والأمثال ومن العِلْم الطبيعي أيضاً . على أنّه لم يَصِلْ إلينا من ذلك التدوين شيء .

علم الكلام

أمّا أعظمُ المظاهر الفِكْرية في العصر الأموي فكان نشأةَ علم الكلام .

علمُ الكلام . كما يقول ابنُ خَلْدون . هو علمٌ غايتُه الدِفاعُ عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقلية . والردُّ على المُنْحرفين في العقيدة والعبادة عن مَذاهب السَلَف (المسلمين الأولين) .

نشأ علمُ الكلام (أو الجدال في الدين) من أحوال في البيئة الإسلامية منها الفُضول العَقْلي (حُبّ الناس للاستفهام وللاستفسار عمّا يَجْهلونه ، وخُصوصاً في الأمور المُغَيَّبَة كالسؤال عن الله وعن الآخرة) ومن التشدُّد في المبادىء (اختلاف الناس في النظر إلى أركان الدين وإلى القدْر الذي يَجوزُ من الأعمال وإلى ما هُوَ الحَلالُ والحَرام في الاعتقادات والسلوك) ومن السياسة (التنازع على الخلافة وفي مَنْ هو أحقُّ بها من غيره

ثمّ الإتيان على ذلك بأدلّه من الدين) ومن محاولة إقناع المسلمين الداخلين في الإسلام حديثاً . وقد كان هؤلاء من غير العرب وممّن كانوا على الوثنية أو اليهودية أو النصرانية وكانوا يعتقدون في أديانهم الماضية اعتقادات مخالفة لما جاء به الاسلام .

وسلك التفكير الديني في الاسلام . منذ العصر الأموي . مسلكين أساسيين : مسلك أولئك الذين يتقبلون الأمور تقبلاً يستند إلى الروايات والأقوال التي قال بها الفقهاء أو نسبت إلى رجال الفقه والتقوى ، ثم مسلك أولئك الذين يريدون أن يستندوا في الاعتقاد الى ما يقبله العقل . وكان الأولون يسمّون أهل الحديث أو أصحاب النقل . أمّا الآخرون فكانوا يسمّون أهل الرأي .

وقد نشأ ، من أجل ذلك . مواقف مختلفة :

أ – قال الخوارج : الإيمان « كلٌ » والإيمان بلا عمل لا يتم . فمن ترك شيئاً ممّا أمر به الاسلام أو أتى شيئاً ممّا نهى عنه الاسلام – مهما كان ذلك الشيء يسيراً : لو سرق تمرة أو كذب كذبة – فقد بطل إيمانه وأصبح كافراً يستحقّ القتل في الدنيا ثم يخلد في الآخرة في عذاب النار . أمّا الخلافة فانّها أمر دنيوي يولي المسلمون على أنفسهم من شاءوا .

ب – وقال الشيعة الإماميّة : الخلافة ركن الدين ، وهي حق للامام عليّ ونسله من بعده بالنص والتعيين ؛ والأئمّة كلّهم معصومون عن الذنوب كبيرها وصغيرها . فاذا لم يعتقد المُسلم ذلك لم يكن مؤمناً .

أمّا الغلاة من الشيعة فقد اعتقدوا ذلك ثمّ زادوا عليه شيئاً كثيراً أو قليلاً من الألوهية في عليّ وفي الأئمّة من نسله .

ج – وقال المُرْجِئَة : الأصلُ في الدين الإيمانُ . فمن آمن ثمّ اتّفق أن أتى ذنباً – مهما كان ذلك الذنبُ كبيراً – فإنّه يَظَلّ عندنا مؤمناً ثمّ نُرجِئُه (نؤخّر) حسابَه إلى الله يومَ القيامة . إن شاء اللهُ عذّبه بذلك الذنب وان شاء غَفَرَه له .

د – وأنكر القَدَريّة القضاءَ والقَدَرَ وقالوا : إنّ الانسانَ قادرٌ على فعل الخير أو الشرّ بإرادته واختياره (وليسَ مُسَيَّراً ولا مُجْبَراً) . من أجل ذلك يُثيبُ اللهُ الانسانَ على ما يَعْمَلُ من خيرٍ ويعاقبُه على مايعمل من شرّ .

هـ – ونشأ مذهبُ الاعتزال في البصرة (في مَطْلَع القرن الثاني للهِجْرة) على يد الحسن البَصْرِيّ (ت ١١٠ هـ = ٧٢٨ م) وواصل بن عَطاء (ت ١٣١ هـ = ٧٤٩ م) . وقيل لأصحاب هذا المذهب « المعتَزلة » لأنّهم اعتزلوا قولَ الخوارج المُتَطَرِّف في التشدُّد وقولَ المُرجئة المتطرّف في اللين ثم قالوا بالمَنْزلة بين المنزلتين : أيْ إن الذي يرتكبُ ذنباً كبيراً ليسَ كافراً مُطْلَقاً (كما قال الخَوارجُ) ولا مؤمناً مطلقاً (كما قال المرجئةُ) . بل هو فاسقٌ في منزلة بين منزلتين (منزلة الإيمان المطلق ومنزلة الكفر المطلق) .

والمعتزلةُ من أصحاب الرأي ومن القَدَرية يقولون بأنّ الإنسان حُرٌّ مخيّر قادرٌ على عمل الخير وعلى عمل الشرّ . ولذلك كان **عَدْلاً** من الله أن يُحاسبَ الانسانَ فيُثيبَه على ما أحْسَنَ ويعاقبَه على ما أساء . وكذلك كانوا يقولون **بالتوحيد** (بأن لله ذاتاً واحدةً قديمةً وليسَ له صفاتٌ يَشْرَكُه البشرُ فيها أو يَشْرَكُ هُوَ البشرَ فيها – راجع ص ٧٢) . من أجل هذا عُرِفَ المعتزلةُ بأنّهم « أهلُ العدل والتوحيد » .

و ـ وأما جُمهورُ المسلمين فكانوا يُدْعَوْنَ أهلَ السُنّة والجماعة (أي الذين يتّبِعون في الإيمان وفي الأعمال سبيلَ رسول الله وسبيلَ الصّحابة ويعملون بما يُقِرُّهُ عامّة[1] المسلمين) . وأهل السُنّة والجماعة من أصحاب الحديث والنَقْل . ومع أنّهم يُقِرّون للعقل بالنظر الصحيح في الأمور المادّية ، فانّهم يَعُدّونَ العقلَ عاجزاً عن معرفة المُغَيَّبات ولا يَقْبلون حُكْمَ العقل في الدين . وأهل السنّة والجماعة يقولون بأنّ الانسان مُسَيَّرٌ مُجْبَرٌ على أعماله خيرِها وشرِّها .

---

(١) أهل السنة والجماعة : الكثرة من المسلمين ، بالاضافة الى الشيعة الذين كانوا قلة بالاضافة الى أهل السنة .

العصرُ العبّاسيّ
حضارتُه وثقافتُه

من قيام الدولة العباسية (١٣٢ هـ = ٧٥٠ م) إلى سقوطها (٦٥٦ هـ = ١٢٥٨ م) خَمسُمائةِ عامٍ أو تزيدُ تقلبَتِ الأحوالُ في أثنائها بالخلافة صُعوداً وهبُوطاً من الناحية الاجتماعية والسياسية والإدارية. ولكنَّ الفِكرَ كان في مُعظَمِ الأحيان يَرقَى مُتَبدِّياً في صُوَرٍ متعددة من العلوم الرياضية والطبيعية، ومن علم الكلام والمنطق والفلسفة الخالصة وعلم الطب والفلك والكيمياء. ومن الفن المِعْماري والمِلاحة والوِراقة والزُخرف وسائر أوجه الثقافة والحضارة.

بدأ تجزُّؤ الخلافة العبّاسية منذ السَنَوات الأُولى لِقيامها: انفصلت الاندلسُ عن بغدادَ وتجدّدتْ فيها الدولة المروانية (الأموية) في قُرطُبَةَ على يد عبدِ الرحمن الداخل (١٣٨ هـ = ٧٥٦ م). وأسّس ادريسُ بنُ عبد الله بن الحسن الدولةَ الإدريسيةَ في وَليلي بالمَغرب، سَنَةَ ١٧٢ هـ (٧٨٩ م). ثمّ بنى ابنُه ادريسُ الأصغر (الثاني) مدينةَ فاسَ وجعلها عاصمةً لدولته. وكذلك استقلّ ابراهيمُ بنُ الأغلب بِحُكمِ تُونُسَ.

سنة ١٨٤ هـ (٨٠١ م) في أيام هرون الرشيد . وأسّس أحمدُ بنُ طولونَ الدولةَ الطولونية . سَنَةَ ٢٥٤ هـ . ثمّ انتقلتْ مِصْرُ الى حكم الإخشيديّين، سنة ٣٣٣ هـ (٩٤٥ م) . وقد اشتهرتْ بأميرها كافورٍ وبالشاعرِ المتنبّي .

وفي سنة ٢٩٦ هـ (٩٠٩ م) قامتِ الدولةُ الفاطميةُ على أنقاض الدولة الأغلبية ثمّ بَسَطَتْ نفوذَها على شَمالِيّ إفريقية وعلى جزائر مالطة وصقلّيّة وسَرْدانية وكورسيكا . ثمّ استطاع القائدُ جوهرٌ الصقليّ أن يفتحَ مصرَ، سنة ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) ويَقْضيَ على الدولة الإخشيدية . وقد بنى جوهرٌ شَمالَ مدينة الفُسْطاط (عاصمة مِصْرَ) مدينةً سمّاها القاهرةَ وبنى فيها الجامعَ الأزهرَ (نسبةً الى فاطمةَ الزهراء ، أي البيضاء) داراً للعلم ومركزاً للدعوة الفاطمية . وبنى الحاكمُ بأمر الله ، سادسُ الأئمّة الفاطميّين ، دارَ الحِكْمة أو دارَ العلم على مِثال بيت الحكمة في بغدادَ . وأعظمُ ما يتّصل بإمامة الحاكم (ت ٤١١ هـ = ١٠٢١ م) نُشوءُ مذهبِ التوحيد (المذهبُ الدُرْزيّ) .

ومن أشهر الدويلات العبّاسية الدولةُ الحَمْدانية في حَلَبَ أسّسها سيفُالدولة الحَمْدانيّ . واشتهر سيفُالدولة بمعاركه مَعَ الروم دِفاعاً عن الشام (سورية) وعن الخلافة العبّاسية . وبأنّه أنشأ في قصره بَلاطاً جَمَعَ فيه نَفَراً كثيرينَ من العلماء والأُدباء كالفارابي والمتنبّي وأبي الفَرَج الأصفهاني وسواهم .

هذا في المغرب (إلى الغَرْب من بغداد) . أمّا في المشرق فقد نشأ أيضاً عددٌ من الدُوَيلات منها الدولةُ السامانيةُ (٢٠٤ – ٣٩٥ هـ) . وكانتْ عاصمتها بُخاري ، كما كانت مدينتها المشهورة سمرقند من المراكز المزدهرة بالثقافة الاسلامية . وازدانَ بَلاطُ السامانيّين بأبي بكرٍ الرازيّ وبابن سينا

وبالفِرْدَوْسِيّ الشاعر .

وقامت الدولةُ الغَزْنوية في غَزْنَة (الأفْغان) وعاشتْ من سَنَة ٣٥١ الى سنة ٥٨٢هـ (٩٦٢-١١٨٦م) . أمّا أعظمُ ملوكِ هذه الدولة فكانَ السُّلطان محموداً (٣٨٩ – ٤٢١ هـ) الذي فتح شَمالِيَّ غربيّ الهند . وكان في بَلاط غزنةَ المؤرِّخُ أبو نصرٍ العُتْبي والعالمُ الفيلسوف البَيْروني . وللسلطان محمود قدّمَ الفِرْدَوْسيّ مَلْحَمَتَهُ المشهورة « شاهنامه » .

ومن الدول العبّاسيّة التي اشتهرت الدولة البُوَيْهِيّة التي نشأتْ في بلاد فارس ثمّ كانتْ لها السيطرةُ المطلقة على خُلفاء بغدادَ الضعاف . وفي ظلّ بني بُوَيْه نشأتْ جماعةُ إخوان الصفا . ثمّ هنالك الدولةُ السَّلْجوقية . وهي دولة تركيةٌ امتد سُلْطانُها من حدود الصين الى العراق واستولى رجالُها على بلاد الروم (آسية الصغرى) .

وهنالك الدولة الأتابكيّة في شَماليّ العراق والشام ، وأشهرُ رجالها عِماد الدين زَنْكي (ت ٥٤١ هـ = ١١٤٦م) وابنُه نورُ الدين محمودٌ (ت ٥٦٩ هـ = ١١٧٤ م) . وكان للأتابكة قوّادٌ من بني أيوبَ الأكراد . فلمّا ضَعُفَتِ الدولةُ الفاطمية في مِصْرَ تسلّطوا عليها . ثمّ استطاع صلاحُ الدين الأيوبيُّ أن يَقْضِيَ على الدولة الفاطمية ويُوَحِّدَ مُعْظَمَ البلاد من مصر الى العراق .

وتَدَفَّقَتْ جيوشُ الإفرنج الصليبيّين على الشام (سورية وفِلَسْطين ولُبنان) ثمّ على مصر في حَمَلاتٍ مُتَتالِيَةٍ مائَتَيْ سنةٍ ، من ٤٩١ الى ٦٩١ هـ (١٠٩٧ – ١٢٩٢ م) ، وأَحْدثوا فيها من التقتيل والتخريب ما لا يُحيطُ به الوصفُ . وقد دافعت الدولة الاتابكيّة والدولة السلجوقيةُ ثمّ الدولةُ الايوبية خاصة – في أيام صَلاح الدين الأيوبي على الأخص – عن هذه البلاد دفاعاً مجيداً .

الحضارة والثقافة في العصر العبّاسيّ

إنّ اتّساعَ الحضارة التي بدأ في العصر الأمُوي بَلَغَ ذِرْوَتَه في العصر العبّاسيّ. واتّسم العصرُ العبّاسيّ بالتأنّق والتفنّن في جميع وجوهِ الحياة وباستجادة الصناعات الضّروريّة والكماليّة وبانتشار العلم. وعَظُمَتِ الثَّرَوَاتُ فأدّى ذلك الى الانغماس في التَّرَف. وكذلك اتّخذت الدولةُ بمناصبها السياسية والإدارية شَكْلاً حَضَرِيّاً كان مألوفاً عند الروم والفرس قبل الفتح الاسلاميّ. وقلّ في العصر العبّاسي عددُ العرب بالإضافة الى عدد الموالي الذين كانوا قد دخلوا في الاسلام من جميع البُلْدان والأجناس. ومَعَ أنّ المواليَ كانوا يُحِبّون أن يُقَلِّدوا العربَ في مظاهرِ حياتِهم: اتّخاذ الأنساب العربية والسُّكْنَى في البادية حيناً بعدَ حين ثمّ الظهور بالملابس البدوية أحياناً. فانّ الاتّجاهَ العامّ في البيئة العبّاسيّة كان حُبَّ التمتّع بالحياة الحَضَرية المُتْرَفة. ونشأ في العصر العباسي طَبَقَةٌ من الرَّقيق ذُكوراً وإناثاً نالَ عددٌ كبيرٌ منهم قِسْطاً وافراً من التثقيف بالعلوم والفنون ومن السُّلطة والجاه والنعيم. وتَغَالى الناسُ في اقتناء الجواري البارعات في الجمال وفي الثقافة حتّى بَلَغَ ثَمَنُ الجارية من مِثْلِ أولئك الجَواري مائةَ ألف دينار أو أكثر.

وجمعتِ البيئةُ العبّاسية عدداً كبيراً من وجوه التناقض جَنْباً الى جنب: من الفقر والغنى، ومن التقوى والفُجور. ومن الإسراف والبخل. ومن العَصَبية العربية والشُّعوبية المتطرّفة. واتّسعتِ الثقافةُ في العصر العبّاسيّ اتّساعاً كبيراً:

نشأ في العصر العبّاسيّ مذاهبُ فِقهيةٌ كثيرة لاختلاف أحوال الاجتماع في الأقطار الاسلامية، فكانَ المذهبُ الحَنَفيُّ في العراق لصاحبه أبي حَنيفَةَ

النُعمان بن ثابت (ت ١٥٠ هـ) . وكان أبو حنيفة كثير الاعتماد على الرأي وتحكيم العقل والعادة لاعتقاده بأنّ الأحوال تتبدّل بتبدّل الأزمان فوَجَبَ أن تتبدّل الاحكام نفسُها أيضاً (هذا إذا لم يُخالِفْ ذلك نصّاً من نصوص الاسلام) .

وهنالك المذهبُ المالكيّ لصاحبه مالك بن أنَس (ت ١٧٩) إمام أهل المدينة ، وكان يعتمدُ على الحديث ولا يأخذُ بالرأي إلاّ عند الضرورة . ثمّ هنالك المذهبُ الشافعيّ لصاحبه محمّد بن إدريس الشافعيّ (ت ٢٠٤ هـ) الذي جَمَعَ بينَ مذهب مالك ومذهب أبي حنيفة ، إلاّ أنّه كان أميل الى الأخذ بقول أصحاب الحديث . ثمّ هنالك أيضاً المذهبُ الحنبلي لصاحبه أحمدَ بن حَنْبل (ت ٢٤٢ هـ) . وهو لم يَقْبَل الرأيَ إلاّ في أشدّ الأحوال ضَرورةً .

ونشأ في المشرق مذهبٌ ظاهريّ يقومُ على الأخذ بظاهر القرآن والحديث إلاّ عند ضَرورة التأويل الذي تُقَرِّه قواعدُ اللغة العربية وأوجهُ البلاغة . وكان صاحبُ هذا المذهب داوودُ بنُ عليّ الأصفهانيّ (ت ٢٧٠ هـ) . ومَعَ أن ابنَ حَزْم الأندلسي قد نقلَ هذا المذهبَ إلى الأندلس ، فإنّ هذا المذهب قد بادَ (بَطَلَ العملُ به) في المَشْرق والمَغْرب منذ زمن بعيد .

ومن المذاهب الإسلامية المذهبُ الجعفريّ المنسوبُ إلى جعفر الصادق ، ويُعْرَفُ بمذهب الشيعة الإماميّة ، وَهُوَ لا يختلفُ من المذاهب السُّنّيّة في باب الأصول إلاّ في القول بأنّ الايمان لا يتِمّ إلاّ بالإقرار بولاية عليّ بن أبي طالب ، وأنّ الرسولَ قد نصّ على أن تكونَ الخلافةُ في عليّ وعقبه . بعدئذ يختلفُ الشيعةُ من السنة في فروع ومسائلَ من العبادات والمعاملات بقَدْرِ الاختلافُ في مثلها بين المذاهب السنّيّة نفسها .

ومن المذاهبِ الشيعيّةِ مذاهبُ متطرّفة أشهرُها المذهبُ الإسماعيلي الذي انقسم بدَوْرِه مذاهبَ بعضُها هدّامٌ بعيدٌ عن الإسلام لما فيه من تأليهِ الأئمّة ومن العناصر الوثنيّة ، كالمذهب الباطني والمذهب القرمطيِّ .

وهنالك مذاهبُ إسماعيلية تختلفُ فيما بينَها بالإضافة الى العنصر الباطني الذي فيها . من هذه : المذهبُ الاسماعيليُّ على الحَصْر ، بفروعه . ومذهبُ المُوحِّدين المعروفُ بالمذهبِ الدُرْزي ثمّ المذهبُ النُصَيْري أو العَلَوِيّ .

وبلَغَ التأليفُ في جميعِ الفنونِ ذِرْوَتَه في العصر العبّاسي : في الفِقْه واللغة والنَحْو والأدبِ والعِلْم والفلسفة والتاريخ والجغرافية .

— العلوم الدخيلة :

العلومُ الدخيلةُ هي العلومُ التي نَقَلَها العربُ من لُغاتِ الأُمم غيرِهم (من الفارسية والهِنْدية ومن اليونانية خاصّه) الى اللغة العربية . وقد تدارس العربُ هذه العلومَ وزادوا فيها وأصْلَحوا ما كان أهلُها الاوّلون قد أخطأوا فيه حتّى وَجَبَ أن يَزولَ عنها اسمُ العلوم الدخيلة .

ومن العلوم الدخيلة ما هو نَظَري كالمَنْطق والفلسفة الماورائية (الكلام في اللهِ والنَفْسِ والآخرة) ، ومنها ما هو عَمَلي ، أو وَسيلةٌ الى ما هُوَ عمليّ ، كالجَبْر والهَنْدسة والموسيقى والفَلَك والطبيعيّات والكيمياء وعلمِ النبات والحَيَوان والطِبِّ والصَيْدلة .

النَّقْلُ والنَّقَلَة

كان لنقلِ العلومِ والفلسفة إلى اللغة العربية بواعثُ منها : احتكاكُ العربِ بغيرهم من الأُمَم فأدْرَكَ العربُ أن لدى تلك الأُمَم ثقافات يَحْسُنُ الاطّلاعُ عليها – ثمّ حاجةُ العرب إلى علوم لم تكنْ عِندَهم فنقَلوا كُتُبَ الرياضيّات والفلك للاستعانة بها على حُسْبانِ الأوقات والأزمان لصَلاتِهم وصِيامهم (في خارج شبه الجزيرة) كما نقلوا كتبَ الطبِّ للاستعانة بها على مُداواة الأمراض التي تعرّضوا لها (في خارج شبه الجزيرة أيضاً) – ثمّ إنّ القرآنَ الكريمَ حثَّ العربَ على التفكير في السموات والأرض كما حثَّهم على طلَبِ العلوم أينَما وَجدوها – ثمّ **إن العلم من توابع الحضارة**، فحينما تزْدَهِرُ البلادُ سياسيّاً واقتصادياً ويكثُرُ فيها الترَفُ ويستبْحِرُ العُمرانُ تتّجهُ النفوسُ أيضاً إلى طَلَبِ العلم وإلى التفكير.

وكان النقلُ قديماً عند العرب : كان منه شيءٌ في الجاهلية (حينما كانت وفودُ العربِ تزور بَلاطَ فارسَ، وحينما زارَ امرؤ القيس بلاد الروم، الخ)، وفي العصر الأُمويّ (فقد قيل إنّ مريانوسَ الاسكندرانيَّ نقلَ لخالدِ بنِ يزيدَ بنِ مُعاوية بعضَ كتب الكيمياء). وكذلك نقل عبدُ الله

ابنُ المُقفّع – فيما قيل – في مطلع العصر العباسيّ كتاب كليلة ودمنة (أو شيئاً من قصصه).

غيرَ أنّ النّقلَ الذي نعنيه في هذا الفصل إنّما هو نقلُ كتب العلم والفلسفة من اللغة اليونانية خاصّةً إلى اللغة العربية في صدرِ العصرِ العبّاسيّ.

– طبقات النقلة :

كان العربُ المسلمون لا يعرفونَ اللغاتِ الأجنبيةَ فقام بحركة النقلِ جماعاتٌ من السُّريانِ النصارى أو اليهودِ الذين كانوا يعرفون اللغةَ اليونانية أو يعرفون اللغةَ السُّريانيّةَ (فينقلون منها الى اللغة العربية تلك الكتبَ التي كان قد سبقَ نقلُها من اليونانية الى السريانية).

وبدأ النقلُ على يدِ أفرادٍ منهم اصْطَفَنُ الإسكندرانيُّ وعبدُ الله بن المقفع؛ ثمّ اشتغل بالنّقلِ أُسرٌ معيّنَةٌ منهم آلُ ماسرْجويه اليهودُ وآلُ بخْتيشوعَ وآل ماسوَيْه وآلُ حُنين النصارى ثمّ آلُ قُرّةَ الصابئةُ (الوثنيّون من عبَدةِ النجوم).

ومعَ أنّ هؤلاء قد وضعوا كتباً وضْعاً، فوق ما نقلوا، فإنّنا لن نُعالجَ إنتاجَهم إلاّ على أنه «نقلٌ» فقط، لا تأليفٌ. وسببُ ذلك أمران: اولُهما أنه لم يكن لهؤلاء آراءٌ تستحقّ الدرسَ، فإنّ كلَّ ما ذكروه في الكتب التي ادّعَوا أنهم وضَعوها إنما هُوَ مُنْتزَعٌ من الكتب اليونانية التي اختصروها او شرحوها او نقلوها مَعَ شيءٍ كثيرٍ من الغموض. واما ثاني السبَبَيْن فَهُوَ أن هؤلاء جميعاً قد قاموا بأعمالِهم تكسّباً للمال: إن كُتُبَهُمْ هذه لم تُمثّلْ نزَعاتِهِمُ الفكريّةَ بل مثّلتْ رَغْبَةَ الذين كانوا يطلبُون منهم نقلَ الكتب التي نقلوها، وكثيراً ما اتفق أنْ ينقُلَ الطبيبُ كتاباً في الرياضيات او ما وراء الطبيعة؛ او أن ينقلَ الرياضيُّ كتاباً في الطب او السياسة.

وكان للنقل طريقتان :

(أ) – الطريقةُ اللفظية ، وهي طريقةُ يوحنا بن البطريق وعبد المسيح ابن الناعميّ الحمصي ، وذلك أنْ يأتيَ الناقلُ الى النص الأجنبي وينظرَ في كلِ كلمةٍ بمفردِها ثم يَضَعَ تحتَها مُرادِفَها (من اللغة السريانية أو العربية حتى يَنْتهِيَ من جُمْلةٍ ما يَوَدُّ نقلَه .

هذه الطريقةُ رديئةٌ لوجهين : احدُهما أن كثيراً من الكلمات في كل لُغة لا مُرادِفَ لها في سائرِ اللغات ، ثم إن لكل لُغة تركيباً إسنادياً (تركيباً للجُمَل) يُخالِفُ سائرَ اللغات. أضِفْ إلى ذلك أن المجازاتِ والتشابيهَ والاستعاراتِ تختلفُ بينَ لغة ولغة. وكانت المشكلةَ الكبرى أنّ مُعظَمَ النقلة لم يكونوا يستطيعون النقلَ من اليونانية إلى العربية رأساً ، فكان بعضُهم يَنقُلُ الكتب من اليونانية إلى السُريانية ، ثم يأتي آخرون ينقلونها من السريانية الى العربية من جديد . ولكي نُدرِكَ سيئات هذه الطريقةِ نَضْربُ المثلَ التاليَ :

للروائي الإنكليزي وليم شكسبير روايةٌ اسمها هَمْلِتْ فيها شطرٌ من الشعر سننقلُه بالطريقة اللفظية : ننقلُه الى الإفرنسية ثم من الإفرنسية الى العربية (كما كانت الكتبُ الفلسفيةُ تُنْقَلُ أحياناً من اليونانية الى السريانية ثم إلى العربية) :

To be, or not to be : that is the question ;

être ou ne pas être : c'est la question :

سؤال اا هو هذا الكون لا او الكون

ان النقل اللفظيَّ لا يؤدّي المعنى هنا أبداً ، كيفما أَرَدْتَ ان تركِّبَ هذه الكلمات ، حتى لو اقتضت الحالُ ان تُبَدِّلَ بعضَها ... أما المعنى الذي قَصَدَه الشاعر فهو :

القضيةُ قضية حياةٍ او موت !

فإذا كان هذا حالَ النقل اللفظيّ في جُملةٍ واحدة ـ فكيفَ يكونُ امرُ نقل كتابٍ برُمته على هذا الاساس ؟

من هذه الطريقة تسرَّبتْ أكثرُ الأخطاء التي ضَلّلت العربَ وشَغَلَتْهُم زمناً طويلاً ـ ثم تنبهوا لها بعد حين. وهكذا احتاج كثير من الكتب التي نقلتْ بهذه الطريقة إلى ان تُصْلَحَ فيما بعدُ ..

(ب) الطريقةُ المعنويةُ ـ طريقةُ حُنَين بن إسحقَ ـ وذلك أن يأتيَ الناقلُ إلى جُملةٍ في لغةٍ أجنبيةٍ فَيُحَصِّلَ معناها في ذِهْنِه ثمَّ يُعَبِّرَ عن مَعْنى تلك الجملة بجملةٍ من اللغة العربية تُطابِقُها في المعنى ، سَواءٌ آسْتَوَت الجُملتانِ في عَدَدِ الكلمات أم اختلفتا .

النُقول (الكتب المنقولة)

إنَّ الكُتُبَ التي نَقَلَها العربُ ـ أو نُقِلَتْ للعرب ـ كثيرةٌ جداً :
نُقِلت من اللغات الهندية والفارسية واليونانية أو من الكتب السُريانية التي كانت بدَوْرِها نقولاً من اليونانية) . على أنَّ حركةَ الفلسفة العربية قامتْ في أوّلِها على كتب العلم والفلسفة التي نُقلت للعرب من اللغة اليونانية خاصّة .

وقد نَقَلَ العربُ الى لغتهم جميعَ الكتب التي استطاعوا الحصولَ عليها ـ وكانت تلك الكتب في موضوعاتٍ كثيرةٍ مختلفة ولنفرٍ كثيرين من العلماء والفلاسفة اليونان على الاخص .

غير أنّنا نُعْنَى في هذا الفصل من هذا الكتاب بما نُقِلَ من كتب أفلاطون ومن كتب أرسطوطاليس .

– **كتب أفلاطون** (راجع ، فوق ، ص ٢٩) :

من كتب أفلاطون التي نُقلت الى العربية كتابُ «السياسة» (أو في «السياسة» ويُعْرَفُ باسم «جُمهورية أفلاطون») . – يسأل أفلاطونُ (على لسان سقراطَ) : ما العَدْلُ ؟ ثمّ يقول : أبالامكان أن نُقيمَ البُرهانَ على أنّ العدلَ كانَ دائماً نِعمةً وأن الظلم كان دائماً لَعنةً ؟ أهنالكَ مبدأٌ عقليٌ نستند إليه في هذا التمييز الخُلُقي بين العَدْلِ والظلم . وهل لهذا المبدأ قيمتُه الذاتيةُ التي لا سبيلَ الى إنكارها ؟ ويُجيبُنا أفلاطونُ على ذلك بالإيجاب : إنّ الإنسان إذا عاش حياتَه ملتزماً هذا المبدأَ كان في حياته الروحية سليماً ، فاذا لم يفعلْ ذلك كان مريضاً .

فالفضيلة (الخُلُقُ) والسياسةُ عند أفلاطونَ متلازمتان . ورُوحُ الفَرْدِ وروح المدينة (الدولة ، الجماعة) لا تختلفان . وكما أن واجبَ الفرد أن يَحْمِلَ نفسَه على التمسّك بالفضيلة ، فإنّ واجبَ المدينة (الدولة) خَلْقُ المواطنِ الصالحِ الذي هو جزء من مدينتِه .

• نقل هذا الكتاب حُنَينُ بنُ اسحق (ت ٢٦٠ هـ = ٨٧٣ م) :

. كان حنينُ نَصْرانيّاً نَسْطوريَّ المذهب سُريانيَّ اللغة بدأ دراسةَ الطبِّ في البصرة ثمّ ذهب الى بلاد الروم (آسية الصُغرى) فتعلّم اللغةَ اليونانية وصناعة الطبّ . بعدئذ زار الاسكندرية لتعلُّم الفلسفة وزارَ فارس لتعلّم الطبّ . ولمّا عاد من رحلته هذه تعلّم اللغة العربية على الخليل بن أحمد في البصرة . ثمّ انّه انتقلَ الى بغداد فولاّه المأمونُ رئاسةَ بيت الحكمة للنَقْلِ . وحنين ينقل بالطريقة المعنوية . وقد كانتْ له كتبٌ كثيرةٌ بعضها نَقْلٌ وبعضها وَضْعٌ أشبهُ بالنقل . وكتبه المنقولةُ والموضوعة كثيرةٌ مختلفةُ الموضوعات .

ومن كتب أفلاطونَ المنقولة الى العربية كتابُ « النواميس » :

– « النواميس » مُحاورة" واقعيّة لا يتصدرها سُقراطُ ، بل يُدير الحوارَ فيها « رَجُلٌ أثينيّ" » لم يُسَمِّه أفلاطونُ . والذي يبدو أنَّ هذا الرجلَ الأثينيَّ هو أفلاطونُ نفسُه .

في هذه المحاورة آراءُ أفلاطونَ التي بَلَغَتْ نُضْجَها في الأخلاقِ والتربية والتشريع مَعَ عَرْضٍ غيرِ خُرافيٍّ (وَثَنيّ) للالهيّات . وقد كانتْ غايةُ هذه المحاورة وضعَ أُسُسٍ عمليةٍ واقعيّةٍ لإقامة مدينة (دولة) أو لإعادة تأسيسِ دولة (لاصلاح دولة قائمة) يَسْكُنها جُمهورُ الناسِ من أمثال أولئك الأثينيّين الذين كانوا يُعاصرون أفلاطونَ في أواسط القرن الرابع قبلَ الميلاد .

لقد أدرك أفلاطونُ أن إيجاد دَوْلة مُثْلى لا يمكن إلاَّ إذا أصبحَ جميعُ الناسِ فلاسفةً . من أجل ذلك تَرَكَ أفلاطونُ ، في كتاب النواميس ، فِكْرَةَ المدينةِ المُثْلى (الدولة الفاضلة) وأخذ بمبدأ المدينة المُمْكِنَة : لقد رأى أنَّ شكلَ الدولة (في عالمنا) يقومُ على الأوضاعِ الراهنة (العَمَليّة الواقعة) لا على المَدارِك الفلسفية (الأوضاع المثالية المُطْلَقة) ، حتّى يَجِبَ أنْ تُؤخَذَ من الواقعِ الاجتماعيّ وأن يَقِلَّ فيها الاستيحاء من المُثُلِ العليا . ولا ريبَ في أن أفلاطونَ قد بنى « المدينةَ الممكنة » على ماكان سائداً في المدن اليونانية والمدن القائمة في جزيرة كريت في أيّامه .

- نقل هذا الكتابَ الى اللغة العربية حنينُ بن اسحق ونقله أيضاً يحيى بن عَديّ :

حنين بن اسحق (أنظر ، فوق ، ص ٩٢) .

يحيى بن عَديّ (ت ٣٦٣ هـ = ٩٧٩ م) :

وُلِدَ يحيى بن عَديّ في تكريت (شماليّ العراق) نصرانياً يعقوبيّ النِحلة. وتلقّى العلمَ في بغداد على متّى بن يونس وعلى الفارابي. وكان بارعاً في المنطق كثيرَ التأليف والنقل والنسخ للكتب.

– ومنها طيماوُس، وهيَ محاورةٌ على لسان المنجّم الفيلسوف طيماوس اللوقْري تَدورُ على الفلك والطبيعة وعلم الحياة. وغاية هذه المحاورة الكلامُ على الفَرْقِ بين الوجود الخالد (الثابت المطلق) وبين مظاهر الوجود المتبدِّل، وأنّ العلمَ اليقينيّ متعلّقٌ بالموجود الثابت (الخالد) فقط، أمّا معرفةُ العالم المتبدّل فانّها معرفة ظنّيّة تتبدّل مرّةً بعدَ مرّة. والعالم مُحْدَثٌ. أمّا لماذا يستمرّ هذا العالمُ في الوجود، معَ أنّه ليس كائناً خالداً ثابتاً مُطلقاً، بل هو كائنٌ موقّتٌ يتكرّر باستمرار، فذلك لأن الله، وهو الخيرُ المُطْلَقُ الكريمُ الدائم، قد أرادَ ذلك. ويُوجزُ أفلاطونُ في هذه المحاورة كثيراً من آرائه السياسية.

وقيمةُ هذا الكتاب ليستْ في نظريّاته العملية بقَدْرِ ما هي في المبادىء المنطقية عند عرْضِ مادّته.

ـ نَقَلَ هذا الكتابَ الى اللغة العربية يوحنّا بنُ البطريق. وقيل نقله حنينُ بنُ اسحق، أو أنّ حُنيناً أصلحه فقط[1]. وقد أصلحه أيضاً يحيى ابنُ عديّ.

وكانَ يوحنّا أو يحيى بن البطريق (ت نحو ٢٠٠ هـ = ٨١٥ م) أميناً

---

(١) اصلاح النقل: تصحيحه. لعل أكثر الاصلاح للنقول (الكتب المنقولة) كان للكتب التي نقلت بالطريقة اللفظية المزدوجة (راجع، فوق، ص ٩٠) وذلك بمعارضتها بأصل يوناني لاكتشاف ما فيها من الخطأ ولتصحيحه.

في نقل الكتب الحكميّة في أيام المأمون . وكانَ أكثرَ معرفةً بالفلسفة منه بالطبّ . ولكنّه لم يكنْ يَعْرِفُ العربيةَ واليونانيةَ حقّ معرفتِهما .

– ومنها السُفُسْطائي :

في هذه المحاورة يقترحُ أفلاطونُ (على لسان سُقراط) تحديدَ طبيعة السفسطائي . ويبدو لنا أن السفسطائي « مُجادلٌ يبدو عليه أنّه يَمْتَلِكُ معرفةً شاملةً بالأشياء » . والسفسطائي شخص يُسيءُ استخدامَ المَنْطِق حينما يُريدُ أن يَدُلَّ ، باستخدام المنطق الشكلي ، على أن الحياةَ الطبيعيةَ والحياة الانسانية مُمْتَلِئَتان بالمُتناقضات إلى درجة تُصْبِحان مَعَهما لُغْزَيْن . ذلك لأنّ السفسطائي يأخذ بظاهر الأمور لا بجوهرها .

والغايةُ من هذه المحاورة أن تكونَ عَرْضاً منطقيّاً أو ماورائياً لحقيقة الوجود . ويريدُ أفلاطونُ أن يوضح طبيعةَ العَدَم وأن يُفَنِّدَ الافتراضَ الإيلي[1] القائلَ بأنّ العالمَ المحسوسَ المتبدّلَ لاحقيقةَ له وأنّ ذلك التبدّلَ خِداعٌ من الحواس .

ـ نقلَ هذا الكتابَ الى اللغة العربية اسحقُ بن حنين (ت ٢٩٨ هـ = ٩١١ م) :

كان اسحقُ مثلَ أبيه في النقل وفي المعرفة باللغات ، إلاّ أنّ نقلَه للكتب الطبّيّة نادرٌ بالإضافة إلى الكتب الفلسفية التي نَقَلَها . وخصوصاً ما كان منها من كتب أرسطو ومن الشُروح على كتب أرسطو . ويبدو أنّ إسحق قد أعاد نَقْلَ عددٍ من الكتب كان أبوه قد نقلها .

---

(١) راجع ، فوق ، ص ٢٤ .

كتب أرسطو (راجع . فوق ، ص ٤٧)

كان اهتمامُ العرب بأرسطو وبكُتُبِ أرسطو أكثرَ من اهتمامهم بأفلاطونَ وبكتب أفلاطونَ ، ولكنّ النَقَلَةَ حملوا إلى العرب آراءَ إسكندرانية (أفلوطونية مشوّهة وأفلوطينية) على أنّها لأرسطو ، وكذلك نقلوا لهم عدَداً من الكتب منسوبةً لأرسطو وليستْ له ولا تُمثِّلُ اتّجاهَهُ الفلسفيَّ . ولقد كان ذلك من الأسباب التي تركتْ على التفكير العربيّ شيئاً من الغموض وعلى الفلسفة العربية شيئاً من التناقض عِنْدَ تَناوُلِ الموضوعات اليونانية في فلسفة ما بَعْدَ الطبيعة خاصّةً .

وكان اهتمامُ العرب بمنطق أرسطو كبيراً جداً :

« المنطق نَحْوُ التفكير البشري » . لكل لغةٍ من اللغات نَحْوٌ خاصٌّ مقيّدةٌ به قواعدُها وشواردها ، اما التفكير فهو بشريّ عامٌّ بين الشعوب كلّها ، وله « علمٌ واحد » يَضْبِطُهُ ويُقَيِّده ، ذلك هو المنطق . فالمنطق إذن علمٌ غايته التمرّن على التفكير (الصحيح) واكتشافُ الخطأ في آراء الآخرين .

ليس ارسطو مبتدعَ علم المنطق ، ولكنه مدوّنُهُ وواضعُ قواعده ومنظمه . ولقد نَظَرَ أرسطو الى المنطق على أنّه أداةٌ أو آلة تَعْصِمُ الذهْنَ من الخطأ . ويجدُر ان نَعْرِفَ أن ارسطو لم يجعل المنطقَ « علماً شكلياً » لا عَلاقةَ بينَه وبينَ بحوثه ، كما أصبحَ هذا العلمُ فيما بعدُ ، بل جعلَ بين « شكل هذا العلم » وبين التفكير نَسَباً وصِلةً . فإذا قاد الشكل المنطقي إلى نتيجة لا يَقْبَلُها العقلُ ، اتّبع ارسطو ما اوجبَ العقلُ وترك ما أدّى اليه شكل المنطق .

والمنطق[1] ستةُ أبواب .

(أ) المَقُولات (قاطيغورياس Kategorias) وهي تَدُلّ على قوانين المُفْرَدات من المعقولات ، وعلى الألفاظ . والمَقُولات عَشْر : فإذا أردْنا ان نَعرِف شيئاً ما هو ، عرَضْناه عليها . فإذا عرَفْناها فيه عرفناه . وهي : الوجودَ (المادّة : إنسان . بيتٌ . شَجَرة) – الكَمّيّة (التحديد : حجمه . اتساعه ، طوله) – النوع (وصفه : ازرق ..) – النسبة (اضافته الى غيره : اكبر من هذا . اجمل من تلك) – المكان (أين : في المدرسة . على الشارع) – الزمان (متى : اليوم . امس) – الفعل (العمل : يدرس . يفلح) – البناء (وقوع الفعل عليه : يُقطع . يُضرب) – الوضع (يجلس . يستلقي) – الحالة (لابس ثيابَه . متقلد رمحه) .

(ب) – العبارة (باريمنياس) . وفيه قوانين الألفاظ المركبة التي هي المعقولات المركبة من معقولين مفردين .

(ج) – القياس (انالوطيقا الاولى) للتمييز بين القياسات المشتركة ...

(د) – البرهان (انالوطيقا الثانية) . وفيه القوانين التي تمتحن بهـا الأقاويل البرهانية وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة وكل ما تصير به أفعالها اتم واكمل وافضل .

(هـ) – المواضيع الجدَليّة (طوبيقا) ، وهي صناعة الجدل .

(و) – الحكمة المموّهة (سوفسطيقا) وفيها قوانين الأشياء التي تغلّط عن الحق وتخادع الخصم .

---

(١) راجع ايضاً ، فوق ، ص ٤٨ – ٥٠ .

ومن قواعد المنطق الاساسية :

نظرية الانطباق : يستحيلُ ان تَنْسبَ الصفةَ نفسَها إلى الشيء ذاته في وقت بعينه وألاّ تَنْسِبَها إليه ، اي يستحيلُ ان يكونَ شيءٌ موجوداً ومعدوماً (غير موجود) في وقتٍ واحد . وإذا زَعَمَ زاعمٌ ان شيئاً ما موجودٌ ومعدومٌ معاً فكلا الصفتين خطأ .

الإيجاب يقتضي سَلْبَ الضد : حينما يَحْكُمُ الإنسانُ على شيءٍ ، اي حينما يَنْسُبُ إليه صفةً فانّ الصفة المنسوبة تَنْفي ضدَّها ضَرورةً . فإذا قالوا مثلاً : زيدٌ مريضٌ ، فانّهم ينفون عنه الصحةَ ضِمْناً وضَرورةً .

لم يَجْمَعْ أرسطو عِلْمَ المنطقِ في كتابٍ واحد . بل ترك لنا عدداً من المقالات تتناول وجوه المنطق وتبحثُ في كلِّ وجهٍ منها بحثاً قائماً بنفسه في مقالة (أو رسالة) مستقلّة . ومقالاتُ المنطق الارسطوطاليسي (أو فصوله) هي التالية (وقد مرّ وصفها آنفاً) :

المَقُولاتُ – العبارةُ – القِياس – البُرهان – الجَدَل – المُغالطة أو الحِكْمَة المُمَوَّهَة . وقد سَمّى دارسو فلسفة أرسطو هذه المقالات في المنطق « أرغانيكا » ، أي تلكَ التي هي آلة (أرغانون) للبحث . ثمّ انّ النَقَلَةَ ألْحقوا كتابَيْ أرسطو « في الخَطابة » و « في الشعْر » بكتبه (بمقالاته) المنطقية .

وجرى نَقْلُ مقالات أرسطو في المَنْطق على يد نَقَلَةٍ عديدينَ منهم حُنَين بنُ اسحقَ وابنُه اسحقُ بنُ حنينٍ ومتّى بن يونُسَ وابن ناعمةَ الحِمْصي ويحي بن عَدي . وكان نقلُ بعضِ هذه المقالات من اليونانية مُباشرةً . ونقلُ بعضها الآخر من اليونانية إلى السُريانية ثمّ من السُريانية الى العربية .

لأرسطو كتب (منقولة) نوجز الكلام على عددٍ منها في ما يلي :

(١) المَنْطِقُ (وقد مرّ الكلام عليه) .

(٢) المقالات الطبيعية :

أ ـ كتاب السَماع الطبيعي أوْ سَمْع الكيان : كتاب « الطبيعة » على الحَصْر (يتناول المبادىء في الوجود كالعُنصر والصورة والعَدَم والزمان والمكان والخَلاء والمَلاء وما لا نِهايَةَ له) . وهو تَمهيدٌ الى درس الفلسفة .

ب ـ السماء والعالم . واسمُه الأصلي : « في السماء » (يتناول الكلامَ على الوجود الذي فوقَ فَلَكِ القمر . وهو وجودٌ مُطْلَقٌ كامل ثابت خالد ؛ ثمّ على الوجود الذي تحتَ فلك القمر . وهو وجود نِسبيّ جُزئي ناقص مُتَبَدّل زائل .

ج ـ الكون والفساد (تبدل الصُوَر على المادّة الواحدة ، وبهما تنشأ الأجسام وتزول : تَحدُث وتنعدم . فتختلف بذلك جواهرها) . وذلك مُخالف للتغيُّر (تشوّه الجسم مَعَ بقاء جَوْهره الاصلي) . انّ صَيْرورةَ الماء ثلجاً فسادٌ لصورة الماء السائل وكَوْنٌ لصورة الثلج الجامد . ولكنّ وقوع جسم غريب في الماء يغيّر طعمه من غير أن يتبدّل جوهره .

د ـ الآثارُ العُلْويّة (يبحث في النُجوم والشُهُب والغَمام والرياح والمطر والينابيع والأنهار والبحار والزلازل وفي خصائص الأجسام الجزئية ...) .

(٣) كتاب الفلسفة الاولى (وقد سُمّيَ « ما بعد الطبيعة » . لأنّه يقَعُ في الترتيب بعد كتاب « الطبيعة » . وقد يُلْقَى باسم « الحُروف » لأنه يتألَّفُ من فصول مُعَنْوَنة باسماء الحروف اليونانية . وسمّاه المتأخّرون « الالهيات » .

ومن مَوْضوعاته الحكمة ـ نَقْدُ النُظُم الفلسفية السابقة ـ الأسبابُ لا يُمْكن أن تكونَ غيرَ متناهية ـ هل للمُثُل وجودٌ كالاشياء المحسوسة ؟ ـ هل المبدأ

الأولُ موجود بالقوّة أو بالفعل ؟ – تعريفاتٌ فلسفية: السببُ. الطبيعة ، الضَروري . الواحد . المتعدّد – الفرق بين الألوهية وبين علم الوجود ...)

(٤) كتاب النفس (علم النفس : أهمّيّته وفائدته وصعوبته ، آراء القدماء في النفس . تعريفاتُ النفس . قُوى النفس . الحَواسّ الظاهرة والحاسّة الباطنة ، الفرق بين التفكير والحِس والخيال) .

(٥) المقالاتُ الطبيعيةُ القِصار (الحِسّ والمحسوس ، الخَيال والتذكّر ، النوم والسُّهاد . الأحلام ....) .

(٦) مقالات في علم الحياة : (الحيوان : أجناسه وأعضاء أفراده) .

(٧) الاخلاق .

(٨) السياسة .

(٩ و ١٠) الخَطابة والشعر .

– وهنالك كتابٌ منحولٌ لأرسطو اسمُه أوثولوجيا (الأُلوهية ، الربوبية) . وهوَ في الحقيقة كتاب مُلَفَّقٌ من بعض فلسفة أرسطو (كالعِلَل والصورة والمادة) ومن أشياء من فلسفة أفلاطون وأشياء من كتاب التاسوعات لأفلوطين . والكتاب بمجموعه إسكندرانيُّ النَزْعة يَرْمي الى تبرير عَدَدٍ من الآراء النصرانية بتَشْويه عَدَدٍ من النظريات الفلسفية .

وأبرزُ ما في هذا الكتاب الكلامُ على الفَيْض (صُدورُ هذا العالم المادّي المتعدّد الأوجه المختلف الأنواع المتبدّل الصور من الله الواحد الأحد المُخالف لكلّ ما هو ماديّ) ثمّ الكلامُ على النَفْس البشرية وعلى هُبوطها من الملأ الأعلى الى الأرض لتَتَلَبَّس بجسم ما في عالمنا وعلى خلودها . ثمّ الكلام على الإشراق (اتّصال النفس في أثناء حياتها الدنيا بالملأ الأعلى لحَظات معدودة للحصول على المعرفة الصحيحة المطلقة – وهذا مبدأ من مبادىء التصوّف) .

ومع أننا لا نعرف مُلفّق هذا الكتاب في اللغة اليونانية ولا نعرف ناقله إلى اللغة العربية ، فإن أثره كان كبيراً في الفلسفة العربية عند إخوان الصفا والفارابي وابن سينا وفي التصوّف . ذلك لأن نفراً كثيرين اعتقدوا أن هذا الكتاب لأرسطو حقاً .

، أمّا الذين تولّوا نقل كتب أرسطو في غير المنطق فمنهم يوحنا ابن البطريق (ت ٢٠٠ هـ = ٨١٥ م) واسحق الدمشقي وابن ناعمة الحمصي وثابت بن قُرّة الحرّاني (ت ٢٨٨ هـ = ٩٠١ م) وقسطا بن لوقا البعلبكّي (ت ٣٠٠ هـ = ٩١٢ م) ويحيى بن عديّ (ت ٣٦٣ هـ = ٩٧٣ م) وأبو عليّ بن زُرْعة (ت ٣٩٨ هـ = ١٠٠٨ م) .

— وقد كان لأرسطو ولكتب أرسطو مكانة سامية في نفوس النقلة وفي نفوس العرب حتى أنّهم لم يكتفوا بنقل كتب أرسطو المجرّدة . بل نقلوها أحياناً مع الشروح التي كانت عليها .

° ° °

وأشهر الشرّاح على كتب أرسطو الاسكندر الافروديسي . في النصف الاوّل من القرن الثالث للميلاد ، ثم فرفوريوس الصوري (ت ٣٠٤ م) وثامسطيوس Themistius (ت ٣٩٠ م) . ثم ان نفراً من العرب شرحوا أشياء من آراء أرسطو ، في نُقولها العربية . بالتفسير والتعليق . وأشهر مَنْ فعل ذلك من العرب ابن سينا وابن رشد .

°

و يحسُن أن نُعيد ، في آخر هذا الفصل ، قولنا إن ما عرفه العرب من الفلسفة اليونانية — وما عرفه المشارقة منهم من فلسفة أرسطو خاصّة —

هو ما كان يتبدّى من الفلسفة اليونانية في النُقول الاسكندرانية لا كما كانت الفلسفةُ اليونانية نفسُها تتبدّى في كتب أصحابها .

ولقد شوّهَ الاسكندرانيّون الفلسفةَ اليونانيةَ . أو ما كان من الفلسفة اليونانية وثنياً في رأيهم . حتّى يجعلوها أقربَ الى مدارك الديانة النصرانية . ثمّ لمّا جاء العرب تقبّلـوا . في طورهمُ الفكريّ الأوّل . نُقولَ الاسكندرانيّين على ما كانتْ عليه لأنّ تلك النقول كانت في شكلِهـا الاسكندراني أبعدَ عن الوثنية . هذا معَ العلم بأن العربَ لم يَخْطُرْ لهم أن أحداً يُمكِنُ أن يُشوّهَ الحقائقَ أو أن يُجانبَ الأمانةَ في رواية العلم عن أهله . ولا أنّ هؤلاء الاسكندرانيّين لم يكونوا يفهمون كثيراً من وجوه الفلسفة اليونانية .

ومعَ ذلك فانّه يبقى لنُقول الفلسفة اليونانيّة الى اللغة العربية ولشُروحها في العربية قيمةٌ مزدوجةٌ : انّ مُعْظَمَ الأصول اليونانية التي صُنِعَتْ منها النُقولُ قد ضاعَ . وكذلك ضاعَ مُعْظَمُ النقول العربية التي شَرَحها العربُ . فأصبحَ لهذه الشروح ولتلك النُقول قيمةٌ بالاضافة الى العرب (تَدُلُّ على اتّجاههِمُ الفكريّ وعلى تأثّرهِم بالعوامل المختلفة) ثمّ قيمةٌ ثانيةٌ بالإضافة الى الفلسفة اليونانيّة نفسها (لأنّ النُقولَ والشُروح حفِظَتْ لنا آثاراً فكريةً يونانيةً قد ضاعتْ من المصادر اليونانية نفسها — وان كانتْ هذه الآثارُ العربيةُ الباقيةُ بعيدةً . قليلاً أو كثيراً . عن الفلسفة اليونانية الاصيلة) .

الفارابيّ

وُلِدَ أبو نصرٍ محمدٌ الفارابيُّ قُرْبَ فاراب. على نهر سَيْحونَ من بلاد الترك سنَةَ ٢٦٠ هـ (٨٧٤ م).

وانتقل الفارابيُّ الى بغدادَ ودرس فيها اللُغةَ العربية والنحوَ ثمّ دَرَسَ العلم الحِكَمي على الطبيب يوحنّا بن حَيْلان. والمَنْطِقَ على متّى بن يونسَ. بعدَئذٍ انتقل إلى دِمَشْقَ، سَنَةَ ٣٣٠ هـ، ثمّ غادرها بعد قليل الى حَلَبَ ولَزِمَ بَلاطَ سيفِ الدولة مُكْتَفِياً بأربعة دراهِمَ في كلِّ يومٍ يُنْفِقُها في وُجوه مَعاشه.

ورَحَلَ الفارابيُّ الى مِصْرَ (٣٣٧ – ٣٣٨ هـ) ثمّ عادَ الى حلبَ. وفي العام التالي سار سيفُ الدولة الى دِمَشْقَ فاصطحب الفارابيَّ، فتُوُفِّيَ الفارابيُّ في دمشقَ، في رَجَبَ من سَنَةِ ٣٣٩ (آخر ٩٥٠ م).

كان الفارابي أزهدَ الناس في الدنيا لا يحتفلُ بأمرِ مكسبٍ ولا مسكنٍ. ولم يكنْ يُعْنَى بزيّه وهَيْئته. وكان منفرداً بنفسه لا يُجالسُ الناسَ. ومَعَ أنّه كان يظهرُ في زيِّ أهلِ التصوّفِ (أهلِ النُسْكِ) ويَلْجأ في بعض أسلوبه الى شيءٍ من الرَمْزِ عنْ معانيه، فإنّه لم يَكُنْ مُتَصَوِّفاً.

وكان الفارابيُّ حادَّ الذهن رياضيّاً وشاعراً . كما كان موسيقيّاً قديراً .
قيل : كان يَعْزِفُ فيُضحِكُ الناسَ أو يُبْكِيهم ، ويُنْسَبُ إليه اختراع الآلة المعروفة بالقانون . وكذلك كان عالماً في الطبِّ ولكن لم يتكسّب به .

والإجماعُ واقع على أنّ الفارابي أولُ الفلاسفة الكبار في الاسلام .
وقد عُرِفَ بأنه فيلسوفُ المسلمين وأقربُهم الى فهم فلسفة أرسطو .

وهُوَ اولُ مَنْ حمل المنطقَ اليوناني تاماً منظماً الى العرب . وقد أُعجِبَ بأرسطو فشرح كتبه المنطقية وعلّق عليها فأظهر غامضَها وكشف سرَّها وقرّب مُتناولَها وجمع ما يُحتاج إليه منها في كُتُبٍ صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبِّهة على ما (غمص منها) حتى سُمِّيَ المنطقيَّ والمعلمَ الثانيَ بعدَ ارسطو المعلم الأول . وقد عدّه ابنُ خلدون من اكابر الفلاسفة في الملّة الإسلامية واشهرهم . وتبرزُ مكانةُ الفارابيِّ الصحيحةُ في أنه ما مِنْ فِكْرَةٍ في تاريخ الفلسفة الاسلامية إلاّ أنتَ واجدٌ جذورَها عند الفارابي .

ولكنّ فلسفةَ الفارابي تنوءُ بشيءٍ من الضَّعْف . من ذلك ضَياعُ عَدَدٍ من كتبه . ومنها أن تآليفَه الباقيةَ ليست منظمةً تنظيماً كاملاً . ثم إن الفلسفة اليونانية وصلتْ إليه في ثوب المذهب الإسكندراني . فإن كثيراً من الآراء التي وصلت إليه على أنها لأرسطو كانت في الحقيقة لأفلاطون أو لأفلوطين .
وكان أسلوبه ضعيفاً ، وفي بعضه غموضٌ أو رمز .

والغزالي يَعُدُّ الفارابيَّ من الناقلين . وابنُ طفيل يذكرُ أن الفارابي كان كثيرَ الشكوك والتناقض . أما ابنُ رشد فيذكرُ أن في فلسفة الفارابي خرافات منسوبةً إلى الفلاسفة اليونان وتَقَوُّلاً عليهم . غيرَ أن ابن رشد يعودُ فيعذُرُ الفارابيَّ ويقول إن النَّقَلَةَ الذين نقلوا الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية قد أخطأوا فضلّلوا الفارابي بخطأهم هذا .

كتبه ورسائله

للفارابي كتب منها :

أ – رسالة في العقل :

يذكرُ الفارابي في هذه الرسالة أنّ العقلَ يُقال على أنحاء كثيرة : فالجمهور يَعنُونَ بالعقل التعقُّل ، والمتكلمون يعنون به « الأمورَ المشهورة المتعارفَة عند الجمهور » . ثم يتكلمُ الفارابي على العقل كما استعمله أرسطو في كتبه المختلفة .

ب – احصاء العلوم .

هو كتاب يفُصِّلُ العلوم التي كان الفلاسفة الأقدمون يتناولونها في بحوثهم ، وهي خمسة أقسام : علمُ اللسان (اللغة والنحو والخط) – علم المنطق – علم التعاليم (العدد ، الهندسة ، المناظر ، النجوم الموسيقى ، الأثقال ، الحيل)[1] – العلم الطبيعي والإلهي – العلم المدني وعلم الفقه والكلام .

والفارابي يعرِّفُ كلَّ علم وكل فرع من علم يُثبته تعريفاً موجزاً او وافياً . وهذا الإحصاء « محاولةٌ بدائية » لتصنيف العلوم .

ج – كتابُ الجمع بين رأيَي الحكيمين أفلاطونَ الالهي وأرسطوطاليس .

يقول الفارابي في مطلع هذا الكتاب : « رأيتُ اكثرَ أهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا في حُدوث العالم وقِدَمه ، وادّعَوْا أن بين الحكيمين المُقدَّمَيْن المبرِّزين اختلافاً في إثبات المُبْدِع الاول وفي وجود الأسباب منه ، وفي أمر النفس والعقل ، وفي المجازاة على الأفعال خيرها وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية والخُلُقية والمنطقية . (وقد) أردتُ في مقالتي هذه ان أشرَعَ في الجمع بين رأييهما والإبانة عمّا يدلُّ عليه فحوى

---

(1) المناظر : البصريات Optics ، والحيل : علم الآلات Michanics .

كلاميهما ليظهر الاتفاق بين ماكانا يعتقدانه ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما ... » .

إن الخلاف بين أرسطو وبين أستاذه أفلاطون كبير جداً ، ولكن الفارابي خُدع عن ذلك لأن الذي وصل إلى العرب من فلسفة أرسطو كان ممزوجاً بالآراء الإسكندرانية (القائمة على رأي أفلاطون وأفلوطين) ولأنه اعتقد أن كتاب أوثولوجيا[1] من كتب أرسطو .

د – فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى[2] : يبدو أن الفارابي أراد أن يلخص في هذا الكتاب آراء أرسطو في كتبه كلها فبدأ بالمنطق وخصه بسبع وعشرين صفحة ثم انتقل إلى العلم الطبيعي وخصه بست وعشرين صفحة . ثم تكلم على علم الحياة (النبات والحيوان) وعلى النفس والعقل (الانساني) والعقل الفعال في نحوعشرين صفحة . ولعل الكتاب كامل كما أراد الفارابي أن يضعه ، ولكن الفارابي لم يستوف فيه بإيجاز فلسفة أرسطو .

هـ – كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة :

يتألف هذا الكتاب من قسمين يكادان أن يكونا مستقلين : فالقسم الأول منه فلسفي ماورائي عرّف فيه الفارابي بجانب من الفلسفة العقلية على مذهب أرسطو (ممزوجة بأشياء كثيرة على مذهب أفلاطون وأفلوطين) فتكلم على الموجود الأول (الله) وعلى الفيض والنفس والأحلام والنبوة والخلود . أما القسم الثاني فاجتماعي فلسفي تكلم فيه الفارابي على التعاون بين البشر وعلى المدن (الدول) .

(1) راجع ، فوق ، ص ١٠٠ – ١٠١ .

(2) حققه ... محسن مهدي ، بيروت (دار مجلة شعر) ١٩٦١ .

أمّا السببُ الذي حَمَلَ الفارابيّ على أن يَجْمَعَ بين الكلام على عدد من الآراء الماورائية وبينَ الكلام على الدولة فَهُوَ اعتقادُه أنّ أهلَ المدينة الفاضلة هُمُ الذين يعملون بهذهِ الآراء الماورائية المذكورة .

النفس ومعرفتها الحسيّة والعقلية

— النفس وقواها

للنفس الانسانية عند الفارابي أربعةُ أجزاءٍ أساسيةٌ ، ولكل جزء من هذه الاجزاء قُوًى . فالأجزاء الأساسية هي : الغاذيةُ والحاسّة والمتخيلة والناطقة .

فاذا حدث الانسان (فرد من أفراد الانسان) ، فأول ما يحدث له من أجزاء النفس النفسُ الغاذية التي بها يتغذّى (وينمو ثم يتكاثر) . ويتبع هذه النفس قوىً واحدةٌ منها رئيسةٌ تكون في الفَم وسائرُها مرؤوسةٌ من الرواضع والخدم[1] متفرقةٌ في المَعِدةِ والكَبِدِ والطحال والأعضاء المتّصلة بهذه . والكبد يرأس المرارة والكُلْيةَ ، والكُلْية ترأس المثانة .

بعدئذ تتنبّه في الانسان القوة الحاسّة : تتنبّه أولاً حاسّةُ اللمس فحاسة الذّوق فحاسة الشم فحاسة البصر . ولكلّ حاسة من هذه الحواس عُضْوٌ مختصة به . ويشبّه الفارابي هذه الحواسّ بأصحاب الأخبار في المملكة تحمل الاخبار الى رئيسها في القلب كما يحمل أصحاب الاخبار أخبارهم الى الملك .

والقوة المتخيلة واحدةٌ ومركزُها في القلبِ أيضاً ، وعملهـا حفظ المحسوسات بعد غيبتها عن أعضاء الحسّ حيث تتحكم بها (تدبّرها فتفرد بعضها عن بعض وتركّب بعضَها الى بعض أنواعاً من التركيب موافقة

(١) الاعضاء التابعة للجهاز الهضمي .

للمحسوس أو مخالفة للمحسوس) .

والقوة الناطقة (العاقلة) واحدة في العدد أيضاً ، وهي رئيسة القوة الحاسة والقوة المتخيلة .

وللنفس أيضاً قوة نزوعية تشتاق الى الشيء أو تكرهه . وبها تكون الارادة ؛ والنزوع يكون إمّا بالحس واما بالتخيّل : لفعل شيء أو تركه اما بالبدن كلّه أو ببعضو منه . وجميع اعضاء البدن خادمة في ذلك للقوة النزوعية الرئيسة التي في القلب . والنزوع يكون – بالإحساس أو بالقوة المتخيلة أو بالقوة الناطقة – نحو الأمور التابعة في الاصل لتلك القوى .

– روحانية النفس :

النفس تُدرك المحسوسات الماثلة في مادة وتدرك المعقولات المجردة من المادة . وبما أنّها تدرك المعقولات البسيطة المجردة من صُوَر المحسوسات ، باشراق العقل الفعّال عليها ، فيجبُ أن تكون جوهراً بسيطاً ، إذ لا يدرك المعقولات البسيطة الا جوهرٌ بسيط . ثم بما أن النفس ، فوق ذلك ، مفارقة للمادة فقد وجب أن تكون روحانية غير جسمانية ولا متعلقة بجسم .

وإذا كانت النفس مفارقة للبدن لا يصيبها ما يصيبه ، فانّها لا تهْلِكُ بهلاكه ، ولذلك وجب أن تكون خالدة .

من الحس الى العقل

قال الفارابي :

« .... ثم تجتمع المحسوسات المختلفة الأجناس – والمُدْرَكة بأنواع الحواس الخمسة – في القوة الحاسة الرئيسة ، ويحدث عن

المحسوساتُ الحاصلة في هذه القوّة رسومُ المُتَخَيَّلات في القوّة المتخيِّلة فتبقى هناك محفوظةً بعد غَيْبَتِها عن مُباشرة الحواسِّ لها . (ويتحكّم الإنسانُ العاقلُ بهذه المحسوسات الواردة الى القوّة المتخيِّلة الرئيسة) فيُفْرِدُ بعضَها عن بعضٍ أحياناً ، ويركّبُ بعضَها الى بعضٍ (أحياناً أخرى) أصنافاً من التركيبات كثيرةً بلا نِهايةٍ بعضُها كاذبةٌ وبعضُها صادقة .

ويبقى بعد ذلك أن ترتسمَ في (القوّة) الناطقة رسومُ أصنافِ المعقولات .

« والمعقولاتُ التي (من) شأنِها أن ترتسِمَ في القوّة الناطقة (نوعان) : المعقولاتُ التي هي في جواهرها عقولٌ بالفعل ومعقولاتٌ بالفعل ، وهي الأشياء البريئةُ من المادّة ؛ ثمّ المعقولاتُ التي ليستْ بجواهرها معقولةً مثلَ الحجارة والنبات . وبالجُمْلَة كلُّ ما هو جسمٌ أو (ما هو) في جسمٍ ذي مادّة . و (بالتالي) المادّةُ نفسُها وكلُّ شيءٍ قِوامه بها ، (ذلك لأنّ) هذه (الأشياء المادية) ليستْ عقولاً بالفعل ولا معقولاتٍ بالفعل .

« وأمّا العقلُ الإنسانيُّ الذي يحصُلُ (للانسان) بالطبع (من) أوّل أمره ، فإنّه هيئةٌ ما في مادّةٍ مُعَدّة لأنْ تقبَلَ رسومَ المعقولات : فَهِيَ بالقوة عقلٌ [1] وعقلٌ هيولانيٌّ [2] ، وهي أيضاً بالقوّة معقولةٌ . وأمّا سائرُ الأشياء التي في مادّةٍ — أو هي مادّةٌ أو ذواتُ مادّةٍ — فليست هي عقولاً بالفعل ولا بالقوّة ، ولكنّها معقولاتٌ بالقوّة يمكنُ أنْ تصيرَ معقولاتٍ بالفعل .

---

(١) عقل (مصدر) : يعقل الأشياء والمدارك : عاقل لها .

(٢) العقل الهيولاني : العقل المادي ، عقل الانسان (الدماغ) . ويسمي أيضاً العقل المنفعل في مقابلة العقل الفعال (انظر الصفحة التالية) .

و (لكن) ليسَ في جواهرِها كفايةٌ تصيرُ (بها) معقولات بالفعل من تلقاءِ نَفْسِها ... ، بل (هي) تحتاجُ – حتّى تصيرَ عقلاً بالفعل – إلى شيءٍ آخرَ ينقُلُها من القوّة الى الفعل . وإنّما تصيرُ عقلاً بالفعل اذا حَصَلَتْ فيها المعقولاتُ ...

والفاعل الذي ينقلُها من القوّة الى الفعل هو ذاتٌ ما جوهرُهُ عقلٌ ما بالفعل ومفارقٌ للمادّة . فانّ ذلك العقل (الفاعلَ) يُعْطي العقلَ الهيولانيَّ – الذي هو بالقوّة عقلٌ – شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تُعْطيه الشمس للبصر . لأنّ منزلةَ (ذلك العقل الفاعل) من العقل الهيولانيّ منزلةُ الشمسِ من البصر ... وكذلكَ العقلُ الذي بالفعل (فانّه) يُفيد العقلَ الهيولانيَّ شيئاً يَرْتَسِمُهُ فيه . فمنزلةُ ذلك الشيءِ من العقلِ الهيولانيِّ منزلةُ الضوءِ من البصر . وكما أنّ البصرَ (بوساطة) الضوء نفسه يُبْصِرُ الضوءَ الذي هو سببُ إبصاره – ويبصر الشمسَ التي هي سببُ الضوء ، ويبصر الأشياء التي هي بالقوّة مُبْصَرَةٌ فتصيرُ مُبْصَرَةً بالفعل – فكذلكَ العقلُ الهيولانيُّ فانّه ، بذلك الشيءِ الذي منزلتُه منه منزلة الضوء من البصر ، يَعْقِلُ ذلكَ الشيءَ نفسَه . وبه (أيضاً) تصير الاشياء – التي كانت معقولة بالقوّة – معقولة بالفعل ، ثمّ يصير هو (نفسه) عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوّة ...

« وفِعْلُ هذا العقلِ المفارقِ في العقل الهيولانيِّ شبيهٌ بفعلِ الشمسِ في البصر ، فلذلك سُمّيَ العقلَ الفعّالَ . ومرتبةُ (العقل الفعّال) من الأشياء المفارقةِ التي ذُكِرَتْ – من دون السببِ الأوّل[1] – المرتبةُ العاشرةُ .

---

(١) السبب الأول : العقل المحض (الله) ، الموجود الأول الذي صدر عنه الوجود : – يأخذ الفارابي بنظرية الفيض: الموجود الأول (الله) هو سبب الوجود (يفيض منه الوجود =

ويُسمّي العقلَ الهيولانيُّ العقلَ المُنْفَعِل . وإذا حَصَلَ في القوّة الناطقة عن العقل الفعّال ذلك الشيء الذي منزلتُه منها (من القوّة الناطقة) منزلةُ الضوء من البصر ، حَصَلَتْ حينئذٍ عن المحسوسات التي هي محفوظةٌ في القوّة المُتَخَيِّلَة معقولاتٌ في القوّة الناطقة . تلك هيَ المعقولاتُ الأولى التي هي مشتركةٌ (بين) جميع الناس ، مثل : انّ الكلَّ أعظمُ من الجُزْء ، وأن المقاديرَ المساويةَ للشيء الواحدِ متساويةٌ » .

— القلب والدماغ

ان القلب هو العضوُ الرئيس في البدن . ويليه الدماغُ الذي يُخدِمُ القلب وتَتَخْدِمه سائرُ الأعضاء . فالقلب يَتَنْبوع الحرارة الغريزية ، ومنه تَنْبَثُ الحرارةُ الغريزية في سائر الأعضاء . وللدماغ عملان أساسيان :

(أ) بما أن القلبَ يَنْبُوعُ الحرارة الغريزية . فان الحرارة فيه تكون قوية مُفْرِطة . من أجل ذلك يعمل الدماغ في تعديل الحرارة التي من شأنها ان تنفذَ من القلب الى أعضاء البدن المختلفة حتى لا يَصِلَ الى كل عضو إلا ما يحتاج اليه من تلك الحرارة . والدماغ يعدّل حرارة القلب نفسه حتى يجودَ فكره ورويتُه وحفظه وتذكره .

(ب) في الدماغ نفسه مغارزُ لمعظم الاعصاب . ومغارز سائر الاعصاب في النُّخاع (الخيط الأبيض المارّ في الفَقَار) . والنخاع متصل من أعلاه

= من غير أن يجهد هو أو يتحرك) . هذا الموجود الأول يدعى العقل المحض ويفيض منه عقول وأفلاك على ترتيب مخصوص حتى يتم الوجود على ما هو عليه الآن . فاذا نحن سمينا السبب الأول « العقل المحض » تكون العقول التي تفيض من السبب الاول تسعة قبل العقل الفعال (فتكون مرتبة العقل الفعال العاشرة) . اما اذا سمينا السبب الأول « العقل الأول » ، فان العقل الفعال يصبح حينئذ في المرتبة الحادية عشرة .

بالدماغ . والدماغ هو الذي يرفِدُ أعصاب الحركة الإرادية حتى تُنفِّذَ تلك الأعصابُ ما يريدُه القلب من الحركات الآلية .

عملية التفكير

يعالج الفارابيُّ عمليةَ التفكير على أنها قضية ماورائية .

العقل الهيولاني (العقل الانساني) هيئة في مادة[1] مُعَدَّة لأن تقبلَ رسومَ المعقولاتِ على اختلافِ أنواعها . هنالك معقولاتٌ هي في جواهرها عقولٌ بالفعل ومعقولات بالفعل (وهي الأشياء البريئة من المادة) مثل المدارك كالحقِّ والصدق والشرف ومثل المبادىء والقوانين . وهنالك معقولاتٌ ليست في جواهرها عقولاً بالفعل أو معقولات بالفعل مثل الاجسام المادية كالحجارة والأشجار وأفراد الناس . هذه المعقولات هي معقولات بالقوة ، وهي قابلة لأن تصبحَ معقولاتٍ بالفعل إذا تهيأ لها ما ينقُلُها من القوة الى الفعل (اذا استطعنا أن نجرِّد صورَها من الاجسام التي هي فيها) . والذي يمكِّننا من تجريد المعقولات من الاجسام عقل بريء من المادة يساعد العقل الهيولاني (الذي في الانسان) على أن يفعل ذلك ، كما تساعد الشمسُ البصرَ مثلاً على أن يبصر الألوان . هذا العقل البريء من المادة الذي يفعل هذا الفعل يسمى العقل الفعّال .

والمعقولات الأُوَل (المبادىء) التي يستطيع البشر عموماً أن يدركوها على كَثْرة أو قِلّة من الوضوح ثلاثة أصناف :

(أ) أوائل (مبادىء وقوانين عامة) للهندسة العلمية (أي المبادىء والقوانين الرياضية والطبيعية) .

---

(1) في الدماغ ، أو في القلب كما يعتقد الفارابي .

(ب) أوائلُ يُوقّف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعلمه الانسانُ (الاخلاق) .

(ج) أوائلُ يستعملها الانسان ليعلمَ بها أحوال الموجودات التي ليس من شأنها أن يفعلها الانسان ومبادئَها ومراتبها ، مثل السموات والسبب الاول وسائر المبادىء الأُخَر ، وما شأنه أن يحدث عن تلك المبادىء (العُلْيَات أو المدارك الماورائية) .

الصورة والمادّة

والغالب على الفارابيّ أنّه أرسطوطاليسيّ الرأي في الصورة والمادة يرى أنّهما متلازمتان أبداً ؛ فهو يقول : « والصورة لا يمكن أن يكون لها قوام ووجود بغير المادّة . فالمادّة وجودها لأجل الصورة ، ولو لم تكن صورةٌ ما موجودة لما كانت المادّة . والصورة وجودها لا لتوجد بها المادّة ، بل ليحصل الجوهر المتجسّم جوهراً بالفعل :

— الإرادة والاختيار :

النزوع أو الشوق هو ميْل الفرد الى بعض ما عقَله أو الى بعض ما يجب أن يستنبطه ؛ أو كراهةُ ذلك . فإذ كان هذا النزوع عن احساس أو تخيّل سُمّي الارادة وكان عاماً في الانسان والحيوان . واذا كان النزوع عن رويّة (تفكير) فهو الاختيار ، وهو خاص بالإنسان .

— السعادة

تكون السعادة للقوة الناطقة .

ان القوة الغاذية في الانسان جُعلت لتخدمَ البدن . وجعلت القوة الحاسة والمتخيّلة لتخدما البدن معاً ؛ ولتخدما القوة الناطقة معاً إذ كان قِوام القوة الناطقة أولاً بالبدن . فالقوة المتخيّلة عند الفارابي تحتلّ مكاناً وسطاً بين

القوة الحاسة والقوة الناطقة .

والقوة الناطقة منها جانب عملي وجانب نظري : والجانب العملي يخدم الجانب النظري . والجانب النظري من القوة الناطقة لم يُجعل ليخدم شيئاً آخرَ ، بل ليتوصَّل به الانسان الى السعادة .

وحينما تبدأ النفس الناطقة بتحصيل المعقولات الاولى بوساطة جانبها النظري يبدأ كمالها . فاذا استعمل الانسان هذه المعقولات الاولى (ليستنبط بها سائر المعقولات) اقترب من كماله الأخير . عندئذ تصبح القوة الناطقة وكأنها مفارقة للمادة ثم يدوم لها ذلك فتصبح قريبةً من العقل الفعّال ، وذلك هو السعادة . فالسعادة هي الخير المطلوب لذاته . وليست هي ليُنال بها شيء آخر إذ ليس وراءها شيء آخرُ أعظم منها يمكن أن يَنالَه الانسان .

— المنامات :

عمل المخيِّلة الأساسي نقل المحسوسات من أعضاء الحسِّ إلى الدماغ ما دام الانسان مستيقظاً ، فاذا نام وقف هذا العمل . وبما ان الذاكرة لا تنام فانها عندئذ قد تعود إلى المحسوسات التي كانت قد خزنتها فتركّب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض وتحاكي الأشياء المحسوسة التي عرفتها في حال يقَظة الجسم فتنشأ المنامات . أما نوع المنامات فتابع لمزاج الجسم ساعةَ رؤية المنام : فاذا كان المزاج رَطباً مثلاً لم يبعد أن يكون المنام متعلقاً بالمياه والسباحة . وقد يحدث المنام في حال اليَقَظة ، ولكن ذلك نادر .

— الوحي ورؤية الملك :

إذا كانت مخيلة إنسانٍ ما قويةً وكاملة إلى درجةٍ انها تستطيع أن تقوم بنقل المحسوسات من أعضاء الحس إلى الدماغ وان تتلاعب بذكرياتها وبخيالاتها في وقت واحد وفي حال اليقَظة ، فإن الانسان حينئذٍ يتوهم رؤية

الأشياء التي يتخيلها على درجات مختلفة من الوضوح وعلى درجات مختلفة من الكمال والنقص أو من الجمال والقبح. وقد يرى أشياءً غريبة عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً. ولا يمتنع على الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، (ان) يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرةَ والمستقبلة، او مُحاكياتها من المحسوسات.. والمعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قَبِلَهُ من المعقولات نبوةٌ بالأشياء الالهية، فهذا اكمل ما تنتهي اليها القوة المتخيلة.

الاجتماع والتعاون

قال الفارابيُّ:

« كلُّ من الناس مفطورٌ على أنّه مُحتاجٌ - في قوامه وفي أنْ يبلُغَ أفضلَ كمالاته - الى أشياء كثيرة لا يُمكنُهُ أن يقومَ بها كلِّها وحدَه، بل يحتاج إلى قوم يقومُ له كلُّ واحدٍ منهم بشيءٍ ممّا يحتاجُ اليه ... لذلك لا يمكنُ الانسانَ أنْ ينالَ الكمالَ إلاّ باجتماعِ جماعةٍ كثيرة متعاونين يقومُ كلُّ واحدٍ (منهم) لكلٍّ واحدٍ (آخَرَ) ببعضِ ما يحتاجُ اليه في قوامه. فيجتمع ممّا يقومُ به جُملةُ الجماعةِ لكلِّ واحدٍ جميعُ ما يحتاجُ اليه في قوامه وفي أن يَبلُغَ الكمال.

الاجتماعات كاملة وغير كاملة (ناقصة)

« ولهذا كثُرَتْ أشخاصُ الإنسانِ فحصَلوا في المعمورةِ من الأرضِ فحدثت منها الاجتماعاتُ الإنسانيةُ، فمنها الكاملةُ ومنها غيرُ الكاملة.

« و (الاجتماعات) الكاملةُ ثلاثٌ: عُظمى ووسطى وصغرى[1].

---

(1) لا يجوز نعت النكرة باسم التفضيل: كبرى، وسطى، صغرى؛ ولكن الفارابي يستعمل ذلك. وقد كان الصواب ان يقول: مدينة كبيرة الخ.

فالعظمى اجتماع الجماعة كلّها في المعمورة . والوسطى اجتماعُ أمّة في جزءٍ من المعمورة . والصغرى اجتماع أهلِ المدينة في جزءٍ من مسكن أمّة .

و (الاجتماعاتُ) غيرُ الكاملة : (اجتماعُ) أهلُ القرية واجتماع أهلِ المحلّة ثمّ اجتماعٌ في سكّة ثمّ اجتماع في منزل[1] . وأصغرُها المنزل[2] . والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة ، إلاّ أن القريةَ للمدينة على أنّها خادمةٌ للمدينة ، والمحلّة للمدينة على أنّها جزؤها . والسكّة جزءُ المحلّة . والمَنْزِلُ جزء السكّة . والمدينة جزء (من) مسكن أمّة . والأمّة جزء (من) جُملة أهل المعمورة .

« فالخيرُ الأفضلُ والكمالُ الاقصى إنّما يُنالُ (ينالان) أولاً بالمدينة ، لا بالاجتماع الذي هو أنقصُ منها » .

– الاجتماعات الكاملة : المدينة (الدولة) :

المدينةُ (الدولة) ثَمرةُ الاجتماعِ الانسانيّ . ولا يُسمّى الاجتماعُ مدينةً (دولة) إلاّ اذا بلغ قدْراً ظاهراً من الكِبَر . ويختلفُ بعضُ المدنِ من بعض باختلاف المجتمعات التي تنشأ فيها . وكلّما اتّسعَ الاجتماعُ فكَبِرت باتّساعه المدينة – كما يرى الفارابي – كان ذلك الاجتماعُ عموماً أقربَ الى الكمال ، وكان ما دونه في الاتّساع خادماً له . ولكن قد يتّفقُ أن يتعاونَ أهلُ هذا المُجتمعِ على الشرّ . فالمدينةُ (الدولة) ، إذَنْ ، اسمٌ يُطلَقُ على المجتمع الفاضلِ الكامل أو على المجتمع الكبير الشرّير ،

(١ و ٢) في القاموس (٤ : ٥٦) : النزل (بضم النون ، و بضم النون والزاي) المنزل والمنزلة (بفتح الميم وكسر الزاي فيها) : الحلول في مكان ، وما هيىء الضيف أن ينزل عليه ، والقوم النازلون .

ولكنّنا لا نسمّي المجتمعات غيرَ الكاملة (الناقصة ، الصغيرة) مدينةً .

المدينة الفاضلة

فالمدينةُ التي يُقصَدُ بالاجتماعِ فيها التعاونُ على الأشياءِ التي ينال المجتمعون بها السعادةَ في الحقيقة هي المدينةُ الفاضلةُ . وهي مدينةٌ بلغت قدراً ظاهراً من الكِبَرِ ودَرَجَةً من الكَمال الاجتماعي بالتعاون في سبيلِ المدينة ثم مَرتبةً من الكَمال الثقافي القائم على المَعْرفة العقلية . وعلومُ أهل المدينة الفاضلة هي العلومُ التي أثبَتَها الفارابي في القِسْم الأول من كتاب « آراء أهلِ المدينة الفاضلة » (الموجودُ الاوّل ، الفَيْضُ ، حدوثُ العالم ، النفس وقُواها ، الخ) .

والاجتماعُ الكاملُ الفاضلُ يكون على ثلاثِ درجاتٍ من الكِبَر ، تسمّى كُلُّ دَرَجَةٍ منها مدينةً . فالمُدُنُ الكاملةُ الفاضلة ، إذَنْ ، ثلاثٌ :

– **كُبْرى** : اجتماعُ الجماعة كلّها (الأمم المختلفة !) في المعمورة (الارض المسكونة كلّها) ،

– **وُسْطى** : اجتماعُ أمّةٍ (واحدة) في جُزء من المعمورة .

– **صغرى** : اجتماع أهلِ مدينةٍ في جزء من مسكَنِ أمّة (اجتماع جماعةٍ من الأمّة في مِنْطقة مُعيّنة) .

– كيف نعرف المدينة الفاضلة :

نَعْرِفُ المدينةَ الفاضلةَ من تشبيهَيْنِ وافتراضٍ أوردَها الفارابيّ .

يقولُ الفارابي إنّ المدينة الفاضلة تُشْبِهُ البدنَ التامَّ الصحيحَ الذي تتعاون أعضاؤه كلّها على تتميم حياة الحَيوان وحفْظِها عليه ، وإنّ

نسبةَ رئيسِ المدينة الى المدينة وأهلها كنسبةِ القلبِ الى البدن واعضاء البدن .

وكذلك يشبّه الفارابي المدينةَ الفاضلة بالعالَم أيضاً ويرى أن نسبة السَبَبِ الاول (الله) الى سائر الموجودات كنسبة مَلِكِ المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها (طبقاتها وأهلها) .

ثم هو يفترض أن أهلَ المدينة الفاضلة يعرفون الآراء التي أوردها في القسم الاول من كتابهِ الموسوم بعنوان « آراء أهـل المدينة الفاضلة » ويعتقدونها . وهكذا نرى أن للمدينة (الدولة) عند الفارابي وجوداً طبيعياً في الدرجة الأولى ، وأن الجانبَ الاجتماعيَّ فيها قليلٌ جداً . وبعد أن يتكلم الفارابي على أعضاء البدن وعلى صلة بعضها ببعض يقول : « كذلك الحالُ في المدينة . وكذلك كلّ جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فان لها رئيساً حالُه من سائر الأجزاء هذه الحال » .

رئيس المدينة الفاضلة

يقول الفارابي : ان في الجسم اعضاءً مختلفة متفاضلةَ الفطرة والقُوى ، وفيها عُضْوٌ واحدٌ رئيسٌ وهو القلبُ ، ثم أعضاء اخرى تَخْدُمُ القلب لأنها ادنى منه ؛ ولهذه (الأعضاء) في الوقت نفسه أعضاءٌ ادنى منها تخدمها وهلمجراً ، حتى نصل إلى اعضاء هي خادمةٌ لما فوقها ولكن ليس تحتها اعضاءٌ أدنى منها . فكذلك « المدينة اجزاؤها مختلفةُ الفطرة متفاضلة الهيآت وفيها انسانٌ هو رئيسٌ (واشخاص) أُخَرُ ، تقرب مراتبهم من الرئيس يفعلون (ينفذون) ما يَقْصِدُه الرئيس ، ثم دونَ هؤلاء قومٌ يفعلون الأفعال على حَسَبِ اغراض هؤلاء ، ودون هؤلاء قوم آخرون ... حتى تَصِلَ الى اشخاص يَخْدِمون (بفتح الياء) ولا يُخْدَمون (بضم الياء) ويكونون

في ادنى المراتب ويكونون همُ الأسفلينَ. وهكذا نرى انه كلما كان الشخص اقربَ الى الرئيس كان اشرفَ واكملَ.

الا ان هنالك فارقاً بين أعضاء البدن وبين طبقات اهل المدينة ؛ ان اعمالَ اعضاء البدن طبيعية ، أما اعمالُ طبقات اهل المدينة فمصدرُها الإرادةُ او المَلَكات الارادية التي تحصُلُ لهم وهي الصناعات وما شاكلها.

– الرئيس نبي وحكيم (فيلسوف) :

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يُمكن ان يكونَ ايَّ انسان اتفقَ ، لأن الرئاسةَ انما تكون بشيئين : احدهما ان يكون بالفطرة والطبع مُعَدّاً لها ؛ والثاني بالهيئة والمَلَكة الإرادية. ويجب ان تكونَ صناعةُ رئيس المدينة الفاضلة صناعةً من شأنها ألاَّ تَخدمَ صناعة اخرى ، بل أن تكون كلُّ صناعة أُخرى تتّجه نحوها. ويجب ان يكون الرئيسُ نفسُه انساناً قد استُكمِلَ فصارَ عقلاً ومعقولاً بالفعل ؛ وأصبح مستعداً لأنْ يتقبلَ من العقل الفعّال اشياء كثاراً يُفيضها العقل الفعال إلى عقله هو ثم إلى قوته المتخيِّلة؛ فيكونَ (هذا الانسان) بما يَفيضُ إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض إلى قوته المتخيلة نبياً مُنْذراً بما يكونُ ومُخبِراً بما هو الآن من الجزئيات. وهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة ؛ وتكون نفسُه كاملةً متحدة بالعقل الفعال.

– صفات الرئيس :

اذا نحن تأمّلنا حالَ رئيس المدينة الفاضلة ، والذي جعله الفارابي نبياً وحكيماً ، رأيناه يتصفُ بأثنتيْ عَشْرة صفةً لو لم تكن فيه في الأصل لَمّا أمكن أن يكون رئيساً. يقول الفارابي : هذا هو الرئيسُ الذي لا يرئِسه

انسانٌ آخرُ أصلاً ؛ وهو الإمام ، وهو الرئيسُ الاولُ للمدينة الفاضلة ، ورئيسُ المعمورة من الارض كلّها . **ولا يمكنُ أن تصيرَ هذه الحالُ إلا لِمَن اجتمعتْ فيه بالطبع اثنتا عَشْرَةَ خَصلةً فُطِر عليها** ، وهي أن يكون : تامَّ الأعضاء والقُوى - جيّد الفَهْم والتصوّر بالطبع - جيّد الحفظ - جيّد الفطنة ذكيّاً - حَسَنَ العبارة - محبّاً للتعلم والاستفادة سهلَ القَبول لهما - غير شَرِه على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنّباً بالطبع للّعِب - كبيرَ النفس محبّاً للكرامة - ثم يكون الدرهمُ والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنةً عنده - ثم يكون بالطبع محبّاً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما . يعطي النِصف (الانصاف والعدل) من (نفسه ومن) أهله ومن غيره ويحثّ عليه - عَدْلاً (معتدلاً) غير صعب القياد - قويَّ العزيمة جسوراً مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .

هذه هي الصفات التي يتطلّبها الفارابي في الرئيس الأصيل للمدينة الفاضلة العُظْمى الذي هو الامـام . والذي هو في الوقت نفسه حكيمٌ (فيلسوف) ونبي . وهذا الرئيس وأمثالُه هم الذين يَضَعون الشرائع للمدينة التي يتولَّوْنها ويتوالَوْن فيها . ولا شك في أن هذه الصفات الاثنتي عَشْرَةَ تجتمع في رجل واحد على الأقل . هو الذي أُوجِدَتِ المدينةُ من أجله . ذلك لأن هذه الصفات بطبيعتها لا تجتمع إلاّ في الواحد بعد الواحد وفي الأقلّ من الناس . من أجل ذلك يبدو أن الفارابي كان مضطرّاً الى أن يقبلَ رئيساً أصيلاً للمدينة الفاضلة فيه من الصفات المشروطة عَدَدٌ دون الاثني عَشَرَ . ستُّ صفاتٍ أو خمسٌ على الأقل .

الرئيس القائم

فاذا لم يكن في المدينة من تجتمعُ فيه مثل هذه الصفات القليلة أُقيمَ فيها

رئيسٌ ثانٍ يَخْلِفُ الأولَ في إدارة المدينة لا في وَضْعِ التشريع لها (كما خَلَفَ الخلفاءُ الراشدون رسولَ الله في مَنْصِبِهِ السياسي الدنيوي لا في منصبه الدينيِّ النبوي). أما في التشريع فيسيرُ الرئيسُ القائمُ (أو الثاني) حَسْبَ الشرائع والسُّنن التي كان الرئيس الأول وأمثالُه قد وَضعوها للمدينة، اذا كانوا قد أثبتوها، أي دوّنوها.

هذا الرئيس القائم (الثاني) يجب أن يكونَ فيه من مَوْلِدِه وصِباه ستُّ شرائطَ قد تربّى عليها. ونحن نلاحظ أن هذه الصفات الستَّ صفاتٌ فرعية غايتها أن تقوم مقام صفات الرئيس الاصيل (الاول) في الحياة السياسية للمدينة. فالرئيس الثاني يجب أن يكون: حكيماً — عالماً حافظاً للشرائع والسنن — ثم أن يكون له جودة استنباط لفروع من التشريع لم يحفظ مثلها عن السلف. وأن يسلك في استنباطه هو مَسْلَكَ الأئمة الأولين (الذين وضعوا الشرائع) — (أن يكون بعيد النظر محتاطاً لما يمكن أن يحدث في المستقبل لكيلا تؤخذ المدينة على حين غِرَّة من أهلها) — أن يكون قادراً على إرشاد أهل المدينة الى وجوه استعمال الشرائع التي وضعها الأولون ووجوه تلك التي استنبطها هو — أن يكون شجاعاً عارفاً بأمور الحرب وقادراً على مباشرة الحرب.

تعدّد الرؤساء

فاذا لم يوجدْ رئيسٌ ثانٍ واحدٌ يجمعُ الشروطَ الستّةَ جاز أن يكونَ في المدينة الفاضلة رئيسان أو ثلاثةٌ أو ستّةٌ (تجتمع فيهم هذه الشروط)، على أن يكون واحدٌ منهم على الأقلِ حكيماً.

هلاك المدينة الفاضلة (انقراضها)

فاذا فُقِدتِ الحكمة من صفاتِ الشخص القائم بأمر المدينة الفاضلة،

أو من صفات الأشخاص القائمين بأمرها ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك . وكان القائم بأمر هذه المدينة ملكاً بالاسم ، وكان علينا أن نبحث عن شخص حكيم نضمه الى القائم بأمر المدينة . فاذا لم نجد مثل هذا الشخص تعرضت المدينة للهلاك ثم هلكت .

ملوك المدينة الفاضلة

وملوك المدينة الفاضلة الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة واحداً بعد واحد ، سواء أكانوا في مدينة واحدة أو في مدن متعددة ، متعاصرة أو غير متعاصرة ، فإنهم كنفس واحدة ، أو كأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله . إن هؤلاء الملوك قد كملوا في العقل وفي التخيل . وبما أن الكمال واحد فيهم فانهم لا يختلفون في شيء .

مضادات المدينة الفاضلة

المدينة الفاضلة كائن طبيعي ، كجسم الانسان أو كالعالم . وهي مبنية على نظام معين لا يتخلل ولا يتبدل . ولرئيس المدينة الفاضلة شروط إذا لم تتوفر فلا يكون هنالك رئيس ثم لا يكون هنالك مدينة فاضلة .

أما المضادات للمدينة الفاضلة فهي مجتمعات تضاد المدينة الفاضلة في نظامها وفي صفات الذين يعيشون فيها ويتولونها . وأهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة يعتقدون أن كل شيء في العالم يمكن أن يكون مختلفاً مما نألفه اليوم ، حتى الثلاثة مكررة ثلاث مرات يمكن أن تعطينا عدداً غير التسعة .

أما الذي جعل الأمور على ما هي عليه اليوم فأحد ثلاثة أمور :
أ) بالاتفاق (كذا وجدت بلا قصد أو غاية) ،

ب) أو لأن فاعلاً من خارج هذا العالم أرادَها أن تكونَ على ما هي عليه فعلاً .

ج) أو بالتوهّم ، أي أننا نحن قد جعلنا في أوهامنا أن الحقَّ والصدق هو هذا الذي نراه الآن ، وان كل ما نَعقِلُهُ اليومَ ونُدْرِكُ انه الحقُّ يمكن ان يكون ضدُّهُ ونقيضُه هو الحقّ .

أنواع المدن المضادّة

المدن المضادة للمدينة الفاضلة أربعةُ أنواعٍ أساسية : الجاهلةُ والفاسقةُ والمبدّلة والضالّة .

(١) أما المدينة الجاهلة (ويقال : الجاهلية) فهي التي لم يَعْرِفْ أهلُها السعادةَ ، بل ظنّوا أن الخيرَ انما هو في الملذّات البدنية وأن الشقاء هو آفاتُ البدن . والمدينة الجاهلة في الحقيقة اسمٌ جامعٌ لعددٍ من المدن التي تجهل حقيقة السعادة وتميل الى الأوْجُهِ المختلفة من السعادة الظاهرة . من هذه المدن الفرعية :

— المدينةُ الضرورية التي يَقْصِدُ أهلُها أن ينالوا الحاجاتِ البدنيةَ الضرورية من المأكل والملبس والمسكن .

— المدينة البدّالة (التجارية) التي يقصد أهلها جمعَ ثروة ويجعلون الثروة غايتَهم من الحياة ثم لا ينتفعون بها انتفاعاً صحيحاً .

— مدينة الخِسّة . الشِقْوة ، ومَقْصِدُ أهلها التمتّعُ بالطعام والشراب واللذّات البدنية المتعلّقة بحِسّهم وخَيالهم والمَيْل الى الهَزْل واللَعِب .

— مدينة الكَرامة (الوجاهة) التي يقصد أهلُها أن يكونوا مشهورين ممدوحين بين الأمم وعند أنفسهم .

– مدينة التغلّب ، ومَقصِدهم التسلّطُ على غيرهم ؛ ولذّتهم محصورة في ذلك .

– المدينة الجماعية (الإباحية) التي يريد أهلها أن يعيشوا على هواهم يفعلون ما يريدون .

وكل مَلِكٍ من ملوك هذه المدن يجعل هَمَّه التسلّط على أهل مدينته لينالَ هو الحظَّ الأوفرَ من الغاياتِ التي يسعى اليها أهل مدينته .

(٢) المدينة الفاسقةُ وهي التي يَعْرِفُ أهلُها الآراء الفاضلة ، ولكنهم يَسْلُكون مَسْلَكَ أهلِ المدن الجاهلة .

(٣) المدينة المبدَّلة ، وهِيَ التي كانتْ فاضلةً ثم تبدّلت .

(٤) المدينة الضالّة ، وهي التي تعتقد أن السعادة تكونُ بعد الموت . ثم تعتقدُ آراءً فاسدةً في الله (أنه يَجْلِسُ على عرش ، مثلاً) وفي العقول الثواني (أنهم ملائكة) . وهم لم يَفْطَنوا الى أن تلك الأمورَ الماورائيةَ التي جاءت في الدين يجب أن تُفْهَمَ على انها تمثيلاتٌ وتشبيهات فقط . ويكون رئيسُها الأولُ ممن أوهم أنه أُوحيَ اليه من غير أن يكونَ قد أوحي اليه . ويكون قد استَعْمَلَ في ذلك (في تفهيم ذلك لأتباعه) التمويهات والمخادعات والغرورَ .

وملوكُ هذه المدن مُضادّون لملوك المدن الفاضلة . وأهل هذه المدن مضادّون أيضاً لأهلِ المدن الفاضلة (لاختلاف الفريقين في الاعتقاد والفهم لحقائقِ الأمور .

النفوس بعد الموت

يجعل الفارابي للنفوس بعد الموت ثلاثَ أحوال : الخلودَ في النعيم –

والخلود في الشقاء – والهلاك (الانحلال والعدم) .

(١) الخلودُ في النعيم لنفوس أهل المدن الفاضلة :

اذا ماتَ جماعةٌ من أهل المدينة الفاضلة وخَلَصَتْ نفوسُهم من أبدانها اجتمعت تلك النفوس سعيدةً بما كانت قد اكتسبته في حياتها الدنيا من الآراء الصحيحة الصائبة . ثم يلحَقُ بهولاء أمثالُهم وينضمّون اليهم . ويبدو ان هذه النفوس لا تؤلّف اجتماعاً واحداً بل اجتماعات متعدّدةً بتعدّدِ صناعات أصحابِ تلك النفوس في الدنيا . من أجل ذلك تتفاضَلُ تلك الاجتماعاتُ في السعادة من ثلاثة وجوه :

أ – بحسب عَدَدِها .

ب – بتفاضل صِناعاتِ أصحابها في الدنيا .

ﺟ – بتفاضل أفرادِها في صناعاتهم في الدنيا .

فأفضلُ الاجتماعات اذن هي لأكبرِ عددٍ من النفوس المجتمعة من أهلِ أشرفِ الصناعاتِ في الدنيا ومن أكثرِهم براعةً في تلك الصناعة .

(٢) الخلود في العذاب لأهل المدن الفاسقة :

أهلُ المدينة الفاسقة يعرفون الآراءَ الفاضلةَ ولكنْ يعملون أعمالَ أهل المدينة الجاهلة فتكتسبُ نفوسُهم هيئات نفسانيةً رديئة . فتقترنُ هيئاتُهم الرديئةُ الأخيرةُ بهيئاتهمِ الفاضلةِ الأولى . وتُضادُّ الهيئاتُ الأولى الهيئاتِ الأخيرةَ فيحدُثُ للنفس من ذلك أذًى عظيمٌ ؛ ثم تضادّ الهيئاتُ الأخيرةُ الهيئاتِ الأولى فيحدُثُ للنفس من ذلك أيضاً أذًى جديدٌ . ويجتمع الأذَيانِ على النفس فيكثُرُ عذابُها .

وفي الحياة الدنيا لا يشعُرُ أهلُ المدينة الفاسقة بهذا العذاب لأن الحواسَّ

تكون مشغولةً بالالتذاذ بمحسوساتها . ولكنّ اذا تخلّصت النفسُ من الجسد لم يَبْقَ ما يشغَلُ النفسَ عن تضادّ تلك الهيئات المختلفة فتشعرُ النفسُ حينئذ بالعذاب وتبقى الدهرَ كلّه في أذًى عظيم .

(٣) هلاك نفوس أهل المدينة الجاهلة والضالّة والمبدّلة :

ان نفوسَ أهل المدينة الجاهلة لا يعلمون شيئاً من آراء أهل المدينة الفاضلة ، ولذلك لا يرتسمُ في نفوسِهم شيءٌ من المعقولات . وتكون نفوسُهم حينئذ لا فضلَ لها على أجسادِهم ولا فَرْقَ بين نفوسِهم وأجسادهم . وهكذا تنحلّ نفوسُ هؤلاء مَعَ انحلالِ أجسادهم وتصير كلّها الى العدم .

وكذلك شأنُ أهل المدينة الضالّة والمبدّلة . أما مَلِكُ المدينة الضالة وملك المدينة المبدلة فلأنهما يعْرِفان الآراءَ الفاضلة التي بدّلاها لقوميهما أو أضلاّ قَوْمَيْهِما عنها ، فان نفسَيْهِما تخلُدان في العذاب مَعَ نفوس أهل المدن الفاسقة .

أما إذا تسلّط مَلِكٌ من المدينة الفاسقة أو الضالة أو المبدلة على جماعة من أهل المدينة الفاضلة ثم قَهَرَهُم على أن يفعلوا أفعالَ أهل المدينة الجاهلة . فإنّ عمَلَهم الذي قُهِروا عليه ــ والذي لم يعتقدوا به ــ لا يمكن أن يُكسِبَ نفوسَهم هيئةً رديئة . من أجل ذلك لا تَضُرّهم هذه الأفعال ولا تعذّبُ بها نفوسُهم بعد الموت .

نقد ومقارنه

استقى الفارابي نظريّاته السياسيةَ من البيئة الإسلامية وما كان فيها من الدُوَلِ والدُوَيْلات في القرن الرابع للهجرة : فالخلافةُ العبّاسية كانت مدينةً فاضلة كُبرى (كبيرة) ، والدولةُ البويهية كانت مدينةً فاضلة وسطى .

والدولة الحَمْدانية كانت مدينة فاضلة صغرى . والدولُ الفاطمية والدولة السامانية والدولة الإخشيدية مثلاً كانت من مُضادّات الخلافة العبّاسية فالدولة البُويهية فالدولة الحَمْدانية .

واستقى الفارابي بعض آرائه من التاريخ السياسي للعراق القديم قبل حَموراِبي حينما كان في العراق دولةٌ عامّة لم يمنع وجودُها وجودَ مدنٍ مستقلّة ، وحينما كان رئيسُ المدينة (ملكها) يعتقدُ أنه يحكُمُ المدينة باسم إله من الآلهة ، وأن على جميع أهل المدينة أن يَخدموه . وصفاتُ الرئيس التي اقترحها الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة موجودةٌ في النظام السياسي الذي تخيّله الحرّانيون (راجع الفهرست ٤٤٤) وموجودةٌ بلفظها عند إخوان الصفا (راجع رسائل اخوان الصفا ٤ : ٢٧، ١٨٢-١٨٦)[1].

ويبدو أنّ الفارابيّ قد استقى «الفكرة» العامّة للمدينة الفاضلة من أفلاطون . ومَعَ أنّ في جمهوريّة أفلاطونَ أربعةَ أشكال من المدن مخالفةً للمدينة الكاملة ، فان مضادّات المدينة الفاضلة عند الفارابي قليلة الصلة بمدن أفلاطون . انّ المدركَ الاساسيّ في هذه المدنَ عندَ أفلاطونَ مدركٌ اجتماعيٌ ، بينما هو عند الفارابيّ مدرك ماورائي عقليٌ .

ونرَى الفارابيّ في «إقرار» المدن المضادّة غير الفاضلة وقَبولها في المجتمع –على أنّها دولٌ واقعة تمثّل أهلَها الراضين بشكل الحُكْم فيها وبما فيها من الجهل أو الفساد– أقربَ الى أرسطو منه الى أفلاطون .

ويحسُنُ الى أن نشيرَ هنا الى أن المدن الناقصة (وهي أيضاً غير فاضلة) غيرُ المدن المضادّة .

---

(١) راجع أيضاً ما ذكره افلاطون (فوق ، ص ٤١-٤٢) .

ابنُ سِينَا

وُلِدَ أبو عليّ الحُسينُ بنُ عبدِ اللهِ بنِ سينا سَنَةَ ٣٧٠ ﻫ (٩٨٠ م) في أفْشَنَةَ إحدى قُرى بُخارى ونشأ في بيت ثروةٍ وجاهٍ ، فقد كان والدُه والياً على أفْشَنَةَ . ثمّ انتقلَ الى بُخارى .

بدأ ابنُ سينا تعَلّمَ العلومِ العقلية على أبي عبدِ اللهِ النّاتليّ المُتَفَلْسِف فدَرَسَ عليه أيْساغوجي والمنطقَ وهندسةَ إقليدسَ وكتابَ المَجسْطي في الفلك لبِطْلَيْموس . كما قرَأَ شيئاً من الطبّ على أبي سَهْلٍ عيسى ابنِ يحيى الجُرجانيّ (ت ٤٠٠ ﻫ = ١٠٠٩ م) .

وبَرَعَ ابنُ سينا في الطبّ وعالج تأدّباً لا تكسّباً ، واختلفَ إليه الأطبّاءُ يدرُسون عليه ويستفيدون منه . ثمّ أخذ يتَقلّبُ في البلادِ فيتَوَلّى الوزاراتِ ويدبّرُ المُؤامرات ، ولم يَفْتُرْ في أثناء ذلك كلّه عن المُطالعة والتأليف .

وكان ابن سينا مُسرِفاً في قُواه يَنْهَكُ جسمَه ، أصابه قولَنْجٌ (إمساك شديد) كان يُداوي منه نفسَه بنفسه . ولكنه لم يكنْ يُحافظُ على صحتِه . فكان يبرأ وينتكسُ حتى تُوُفّيَ أخيراً متأثراً بعِلّتِه في همَذانَ (٤٢٨ ﻫ =

١٠٣٧ م) وعُمرُه ثمان وخمسون سنة .

عناصر شخصيته ومكانته وآثاره

تقومُ عبقريةُ ابنِ سينا على ذكائه النادر ودَهائه السياسي ولَباقته الاجتماعية ، ثم إنه كان متعدّدَ نواحي الشخصية : فيلسوفاً مَعَ الخاصة ، دَيِّناً تقيّاً مع العامة . مندفعاً مع هواه في حياته الخاصة .

وابن سينا طبيبٌ في المقام الأول ، وعالمٌ طبيعيٌ في المقام الثاني ، ثم هو فيلسوفٌ . وقد عرَفَ ابن سينا الفلسفةَ الخالصة من طريق الفارابي ، ولكنه توسّع فيها ففاقَ الفارابيَ ، وهُوَ بحق منظمُ الفلسفةِ والعلم في الاسلام كما كان أرسطو في اليونان . ودوّن ابنُ سينا المنطق تدويناً واضحاً وافياً ، في الشعر والنثر ، حتى استحقَ لقبَ المعلم الثالث . وكذلك عُرِفَ بلقبِ الشيخ الرئيس لمكانته في علم الطب وفي التطبيب .

وكان ابنُ سينا بارعاً في الرياضيات وفي علم الفَلَك وعلم الموسيقى . وكانت له مقدرةٌ في العلوم الطبيعية وملاحظاتٌ صحيحةٌ قيّمة . ولم يُفِضْ أحدٌ من فلاسفة الإسلام في موضوع النفس مثلَ ما أفاض ابن سينا. ألا أنَّ فلسفته عموماً لا تزال تنوء بشيء من الجدَل الكلامي ، كما أنه قَبِلَ أشياء على أنها لأرسطو وهي ليست لأرسطو .

كُتُبُ ابن سينا كثيرةٌ متنوعةُ الموضوعاتِ ، منها :

– كتاب القانون في الطب .

– الشفاء : دائرة معارفَ فلسفية (المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات) وهو اكبر كتبه الفلسفية حجماً .

– النجاة : مختصر الشفاء وفيه ثلاثة انواع من الفلسفة (المنطق والطبيعيات والالهيات) وهو يَفْضُلُ الشفاء من حيثُ الشمولُ والوضوح والأسلوب .

– تِسعُ رسائلَ: مجموعُ رسائلَ فيه (١) الطبيعيات . فيما يتعلق بالأجسام خاصة ، (٢) في الأجرام العُلْوية ، (٢) القُوى الإنسانية وإدراكاتها فيما يتعلق بالحواسّ والعقل ، (٤) الحدود ، اي تعريفات بعض الألفاظ الواردة في الفلسفة ، (٥) تقسيم الحكمة وفروعها . (٦) إثبات النبوة ، (٧) معاني الحروف الهجائية ، وهي رسالة رمزية في موضوعها . (٨) في العهد ، وهي رسالة في تهذيب النفس ، (٩) في علم الاخلاق .

– رسائل ابن سينا : وهنالك مجموعٌ آخَرُ فيه رسالة حي بن يقظان (وهي قصة خيالية لرجل من بيت المقدس يسيح في الارض ويبحث في عجائب البلاد وعجائب ما فيها) . ورسالة الطير ، ورسالة الإشارات والتنبيهات . ورسالة العشق . ورسالة القدر .

– مختلفات : ولابن سينا قصيدة في المنطق . ورسائل في المنطق ، وقصيدة في النفس مطبوعة في مجموع اسمه «منطق المشرقيين» (اليونان).

مجمل فلسفته

لم يُقيِّد ابنُ سينا نفسَه بمذهبٍ فلسفيّ واحد . بل كان مُتَخيِّراً أخذ من الأقدمين : من أفلاطونَ وأرسطو خاصةً ، ثم وقف متسائلاً أمامَ المذهب الإسكندراني . وأخذَ أكثرَ ما قاله الفارابيّ .

المنطق ونظرية المعرفة

يعتبر ابن سينا المنطق مُدْخلاً ضرورياً الى الفلسفة لأولئك الذين ليس لهم مَيل صحيح الى الفلسفة ، او لا يستطيعون التفكير بالسليقة تفكيراً صحيحاً ؛ اما الذين يستطيعون ذلك فيمكنهم ان يستغنوا عن المنطق كما ان البَدويَّ القُحّ مستغنٍ عن علم النحو بما فيه من السليقة التي تَعْصِمه من اللحن.

والمنطق عند ابن سينا مجرّد من المادة . و هو « الآلة العاصمة للذهن من الخطإ فيما نتصوره ونصدّق به ، والموصلة الى الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه ونهج سبله » . وهو يقول :

(أ) ان معرفة علمٍ ما يساعد على اكتساب علوم اخرى . فالرجل الذي يتقن الرياضيات يهون عليه تعلم علم الفلك .

(ب) ان وضع الحدود (التعريفات) للأشياء يقتضي دقة ومعرفة بجوهر هذه الأشياء وماهياتها . فمن الخطأ ان نقول مثلاً إن السيف حديدة تقطع ، وإن الكرسي خشب يُجلس عليه ، لاننا بذلك نكون قد نظرنا الى ناحية واحدة من السيف والكرسي . وأمثال هذه الأقوال إنما هي « شروحٌ ناقصة » لا « حدود صحيحة » . وكذلك قولنا : الشمس كوكب يطلع نهاراً ؛ فهذا حدٌّ ناقص . ما دام الوقت لا يسمى نهاراً إلا إذا طلعت فيه الشمس . ويرى ابن سينا اننا اذا أردنا أن نضع حدّاً لشيء ما فيلزمنا أن نأتي في التعريف على ذاته وجنسه وفصله وماهيته حتى لا ينصرف الذهن إلى غير ما يقصده واضع التعريف .

(ج) والمعرفة — أو الإدراك — تكون من طريق الحواس . والحواس نوعان ظاهرة وباطنة . فالحواس الظاهرة خمس (اللمس والذوق والشمّ والسمع والبصر) ولكل حاسة منها عضو ظاهر تعمل به ؛ فالبصر يكون بالعين والسمع بالاذن الخ . ثم هنالك الحس المشترك ولا عُضْوَ ظاهراً له ؛ وإنما هو نتيجة اشتراك الحواس الخمس . « لولا الحسُّ المشترك ما كنا إذا أحسسنا بلون العسل إبصاراً (أي من طريق البصر) حكمنا بحلاوته ، وان لم نُحِسّ حلاوته » فعلاً .

وهنالك قوة في الباطن تُدرك من الامور المحسوسة ما لا يدركه الحسّ .

مثل القوة التي في الشاة والتي تدرك من الذئب معنىً (من العداوة والخوف) لا يدركه الحسّ أوّلاً يؤدّيه الحسّ. فان الحسّ ليس يؤدي إلاّ الشكلَ واللون.

ثم إنّ هنالك أيضاً سبيلاً آخرَ للمعرفة وهو «إدراك المعقولات». فإن إدراك المعقولات شيء للنفس بذاتها من دون آلة». أي ان النفس (العاقلة) تستطيع أن تدرك أشياء بغير توسط الحواسّ الخمس وبغير توسط قوة من الباطن.

الحدس مرتبة بين التفكير والإشراق

تكون المعرفة العقلية بالفكرة أو بالحَدْس:

الفكرة هي حركة للنفس (فعل ظاهر وجُهد واعٍ) تستعين النفس عليها بالتخيّل ثم تعتمد في ذلك على معارفها السابقة المخزونة في الذاكرة. وعند التفكير ينتقل الانسان المفكّر من حدّ الى حدّ (من تعريف الى تعريف، ومن قياس الى قياس، ومن رأي الى رأي) قبل أن يطمئن الى حكمٍ في أمر من الأمور.

أما الحدْس فهو معرفة مطلقة مباشرة، وذلك أن يتمثّل الانسان في ذهنه الحدّ الاوسط (الحكم العامّ على أمرٍ دُفعةً ومرةً واحدة). والحدس نفسه نوعان: إما ان يكون عَقيبَ طلب وشوق، ولكن من غير حركة (أن يكون للانسان رغبة في معرفة أمر من غير أن يتطلّبه بالادلّة). فاذا عرف ذلك فيكون قد عرفه بحدس ظاهر. أما اذا عرف ذلك الأمر من غير اشتياق وطلب (من غير أن يشعر بالرغبة في معرفته) فذلك هو الحدْس باطلاق.

وقريب من ذلك **الإشراق**. ويرى ابن سينا الاشراق كما يلي:

ان الروح الانسانية كمرآة والعقلُ النظري (الإحاطة بالعلوم المختلفة) كصقالها . والمعقولات ترتسم في النفس من الفيض الإلهي كما ترتسم الاشياء في المرايا الضعيفة . والناس متفاوتون في هذا الاستعداد لإشراق المعقولات عليهم : فمنهم من يكون مؤيَّدَ النفس بشدة الصفاء قويَّ الحدس واضح الكشف فلا يحتاج الى كبير عناء في الاتصال بالعقل الفعال فتَراه كأنه يعْرِفُ كل شيء من نفسه وكأن فيه روحاً قدسية لا يَشْغَلُها شأنٌ عن شأن، ولا يستغرق الحسّ الظاهرُ حِسَّها الباطن . ومنهم من يكون عاميّاً ضعيفاً اذا مالت نفسه الى الظاهر غابت عن الباطن . وتتوزعه الحواس : يَطْغي سمعه على بصره او بصرُه على سمعه ، ويَشْغَلُه الخوف عن الرغبة وتَصُدّه الفكرة عن التذكر ، والتذكر يصده عن الفكرة .

فالحكمة المشرقية ، عند ابن سينا ، هي ادراك حقائق العالم من طريق الارادة والعقل . وسبيل ذلك ان يقصد الانسان الى ان تتسع معرفته بالوجود ويعظم اختباره حتى يصبح له حَدْس قوي فيعرفَ حقائق العالم وعلل المظاهر المتعددة بأدنى تأمل . ويريد ابن سينا أن يفرق بين الحكمة المشرقية وبين التصوف حينما يقول : « وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد » .

والخير الأول (الله) بذاته ظاهر متجلٍّ لجميع الموجودات ؛ ولو كان ذاته محتجباً عن جميع الموجودات بذاته غيرَ متجلٍ لها لما عُرِف . ولأجل قصور بعض الذوات (الانسانية) عن قبول تجلّيه يحتجب . فبالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين . والحجاب هو القصور والضعف والنقص . وليس تجليه إلا حقيقة ذاته .

العلم الطبيعي

العلم الطبيعي عند ابن سينا علم نظري موضوعه الاجسام الموصوفة

بأنواع الحركة والسكون. والموجودات الطبيعية كلها أجسام متشكلة. والجسم يتشكل من امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة (النجاة ١٥٩). وكل جسم يحتاج الى خلاء يتخذ فيه مكاناً طبيعياً. ولكن الخلاء نفسه ليس شيئاً موجوداً. وكذلك العدم ليس شيئاً موجوداً. وانما هو مدرك ذهني نتخيله في مقابل الوجود. ان وجود السيف مثلاً هو صورة السيف المصنوعة في حديد ما، وعدم السيف هو فقدان صورة السيف من تلك الحديدة نفسها.

وجميع الاجسام الموجودة بالفعل متناهية؛ وكذلك الاعداد الموجودة فعلاً (مهما كانت كبيرة) فانها متناهية. الا أن العدد نفسه غير متناه (فنحن نستطيع ان نزيد على كل عدد، أي نجمع اليه عدداً آخر، بلا نهاية).

وابن سينا لا يزال يؤمن مع عدد من فلاسفة اليونان، ومنهم أرسطو، بأن الاجسام تتألف من العناصر الاربعة التي يستحيل بعضها الى بعض (يصبح الماء هواء، والهواء ناراً، الخ)، ولكنه يرى أيضاً أن كليات هذه العناصر (الرطوبة، الحرارة، البرودة، اليبوسة) لا توجد صرفاً خالصة في الواقع. ثم هو ينكر صناعة الكيمياء لأن لكل معدن جوهراً خاصاً به لا ينقلب الى سواه.

في العلم الإلهي (الإلهيات)

ابن سينا اقرب في الالهيات الى ارسطو منه الى أفلاطون. إلا أن نظره الى الله أقل مادية من نظر الفارابي الى الله.

أ - الله الواحد وصلته بالوجود:

ان الله تعالى ليس مبدأ لوجود معلول دون وجود معلول (أي ليس سبباً لوجود بعض الموجودات فقط)، بل هو سبب للوجود المعلول كله:

إنه سبب الوجود بمجموعه .

ب ـ واجب الوجود وممكن الوجود :

بين رجال الدين وبين الفلاسفة خلاف في هذين المدركين :

في الدين : واجب الوجود هو الله وحدَه .

ممكن الوجود كل شيء (غير الله) سواء أكان ذلك الشيء موجوداً فعلاً ، أو لم يكن قد وُجِد بعدُ .

ان الدين يرى أن الموجودات كلَّها ممكنة الوجود ، لأن الله تعالى كان بامكانه ألاّ يوجدها لو أراد ؛ ثم ان بامكانه أن يُعدمها بعدَ أن أصبحت موجودة .

في الفلسفة : واجب الوجود بنفسه هو الله (كما يقول الدين) .

واجب الوجود بالله هو مجموع العالم (بمادّته وصورته) .

واجب الوجود بغيره هو كلّ شيء موجود في عالمنا فعلاً (ان الابن واجب الوجود بأبيه ؛ والطاولة واجبة الوجود بالنجّار ؛ والسيف واجب الوجود بالحدّاد) .

ممكن الوجود هو كلّ شيء لم يوجد بعد (كالناس الذين سيولدون ، والطاولات التي لم تُصنع بعد ؛ فاذا صنعت تلك الطاولات أصبحت واجبة الوجود) .

تفصيل الكلام على واجب الوجود

إنّ اللهَ واجبُ الوجودِ بنفسِه (ليسَ لوجودِه علّةٌ خارجةٌ عنه ـ سببٌ خارجٌ عنه) و واجبُ الوجودِ لذاتِه (ليسَ لوجودِه غايةٌ خارجةٌ عنه) . ودليلُ ذلك يُفْهَمُ من السياقِ التالي :

لا شكَّ في أنَّ ما هنا موجوداً (هُوَ هذا العالَمُ الذي نعيشُ فيه) .
هذا الموجودُ (العالَمُ) إمّا أنْ يكونَ قد وُجِدَ بنفسِه أو بعِلّةٍ سَبَقَتْه .

ولكنَّ هذا العالَمَ ليسَ واحداً (في نوعِه) ، بل هو مُتَكَثِّرٌ متعدِّدُ الوجوه . ونحنُ نرى جوانبَ منه تَفْسُدُ (تَنْعَدِمُ صُوَرُها) وتكونُ (تَظْهَرُ فيها صُوَرٌ جديدةٌ) . فهُوَ من هذه الناحية مُمْكِنُ الوجود (لأنّنا نَجِدُ فيه صوراً تكونُ أو تُوجَدُ بعدَ أنْ لم تكنْ) .

فاذا كانَ هذا العالَمُ مُمْكِنَ الوجود . فلا بدَّ له إذَنْ من مُوجِدٍ ، من عِلّةٍ لوجوده سابقةٍ عليه . هذه العِلّةُ التي أَوْجَدَتْ هذا العالَمَ (من غيرِ أن تكونَ محتاجةً إلى موجدٍ يُوجِدُها) هِيَ الواجبُ الوجودِ بنفسِه (الله) .

أمّا اذا نحن افترضْنا أنَّ هذه العِلّةَ ليستِ العِلّةَ الموجودةَ بنفسِها ، بل كان لها عِلّةٌ سابقةٌ عليها ، ثُمَّ كانَ لتلكَ العِلّةِ السابقة عِلّةٌ أُخرى أَسْبَقُ ... فلا يجوزُ أن تستمرَّ العِلَلُ على هذا المِنْوال إلى ما لا نهايةَ له ، بل يَجِبُ أن تَتَوَقّفَ هذه العِلَلُ عندَ عِلّةٍ أُولى قديمةٍ « ليس لها عِلّةٌ سابقةٌ عليها » فتكونَ تلك العِلّةُ القُصْوى — في الطرَفِ البعيد من سلسلة العِلَلِ المُتعانقةِ رُجوعاً — هي العِلّةَ الاولى (الله) .

ثُمَّ إنَّ واجبَ الوجود تامٌّ في ذاته ، موجودٌ كلُّه وبجميع جهاته مُنْذُ الأزَل : ليس فيه جانبٌ أو جُزْءٌ لم يُوجَدْ بعدُ ، ولا هو محتاجٌ إلى شيءٍ من خارجه حتّى يَكْمُلَ . من أجلِ ذلك ليستْ له صفاتٌ (تُضافُ الى ذاته حتّى تَزيدَه أفعالاً ونُعوتاً لم تَكُنْ فيه) : ليس له إرادةٌ (لأنَّ الأرادةَ تنشأ من رَغْبةِ المُريد في الحُصول على ما يَنْقُصُه أصْلاً أو يحتاجُ هوَ إليه استِئْنافاً) ، ولا له علمٌ (لأنَّ العلمَ يَحْمِلُ

العالمِ على أن يَشْعُرَ بالكائنات الحادثات شُعوراً لم يكن له من قبلُ ، فكأنه قد اكتسبَ شيئاً لم يكنْ له من قبلُ) ، ولا له سمعٌ أو بصرٌ (لأنّ السمعَ والبصر يُفيدان السامعَ والمبصرَ أشياءَ لم تكن فيه من قبلُ) . من أجل ذلك ، كان كلّ ما يُمكِنُ أن يُوجَد في الواجبِ الوجود — في الله — موجوداً فيه منذُ الأزل تامّاً كاملاً .

ثمّ إنّ واجبَ الوجود (الله) واحدٌ بالعدد فَرْدٌ في ذاته وَحيدٌ في نوعِه لا شريكَ له يُشْرِكُه أو يُشْبِهُهُ في شيءٍ من وُجوده وذاته وتمامه ، ولا هُوَ يُشْبِهُ أحداً من خلقِه في شيءٍ . فكلّ ما لواجبِ الوجودِ مخصوصٌ بواجب الوجود وحدَه دون سِواه .

ولو فَرَضْنا جَدَلاً أنّ هنالك ذاتَيْنِ أو ثلاثَ ذوات أو أكثرَ ، لَوَجَبَ أن تكونَ هذه الذواتُ المُتعَدِّدَةُ متّفقةً (في كلّ شيءٍ) او مختلفةً (في شيءٍ أو في عَدَدٍ من الأشياء) . فاذا كانتْ متّفقةً في كلّ شيءٍ ، كان بَعْضُها مُنْطَبِقاً على بعضٍ انطباقاً تامّاً من جميع جهاتِها فكانت بذلك واحدةً في العدد والنوع والوجود . وأمّا اذا كانتْ مختلفةً في شيءٍ أو في أكثرَ من شيءٍ ، فوَجَبَ أنْ يكونَ بَعْضُها أتمَّ من بعضٍ ، فيكونَ الاتمّ الاكملُ منها (التامّ الكامل باطلاق) هو الأوّلَ الواجبَ الوجود . فالأوّلُ الواجبُ الوجود — من هذا الوجه — هُوَ أيضاً واحدٌ بالعدد فَرْدٌ في ذاته وحيدٌ في نوعِه .

والواجبُ الوجودِ بذاته (الله) هو علّةُ هذا الوجود المُمْكِنِ (خالقُ هذا العالَمِ الكائنِ) ومُحَرِّكُه الأوّلُ . ثمّ هُوَ عالِمٌ به وبكلّ ما فيه علماً أزليّاً لأنّه سَبَبُ وجودِه : بمَعْنى أن هذا العالَمَ ، وكلّ ما في هذا العالَمِ ، يتحرّكُ بحَسَبِ القوانينِ التي جَعَلَها اللهُ في العالَمِ

منذُ الأزلِ لا تَخلُ في شيء ولا تختلفُ بينَ زمان وآخرَ ولا بينَ مكان وآخرَ، **ولكن لا بمعْنى** أنَّ ما يحدثُ في هذا العالَمِ يؤثِّرُ في الواجبِ الوجودِ (في الله) – على نحوِ ما يؤثِّرُ فينا – فيجعلُهُ يشعرُ بالتبدُّلِ الذي حدَثَ في العالَمِ كما نَشْعُرُ نحنُ بذلك.

بهذا التعليلِ يعلَمُ اللهُ الكُلِّيّاتِ، أيْ المبادئَ والقوانينَ التي يسيرُ عليها هذا العالَمُ (لأنّه هو أوجدَها في هذا العالَمِ) ثمَّ يعلَمُ الجُزئيّاتِ أيضاً لأنَّ الجُزئيّاتِ (في هذا العالَمِ الطبيعيِّ) نتائجُ لازمةٌ عن الكلّيّات. وما دامت الجُزئيّاتُ معلولةً للكُلّيّاتِ (مُسبَّبةً عنها) فيَجِبُ أن تكونَ معلومةً للواجبِ الوجودِ (موجودةً في علمِ الله) كالكلّيّاتِ (منذ الأزل).

وبهذا التعليلِ أيضاً يُمْكِنُ أن نَفْهَمَ الإرادةَ (في الواجبِ الوجودِ)، كما يمكِنُ أن نفهَمَ عَدَداً من أسماءِ اللهِ الحُسنى.

العالم: قدمه وحدوثه – والفيض

إنَّ اللهَ سبَبُ وجودِ العالَمِ، فالعالَمُ – إذَنْ، وبهذا المَعْنى – حادثٌ (لأنَّ كلَّ موجودٍ له سَبَبٌ فإنه حادثٌ).

ولكنَّ هذا العالَمَ الحادثَ بالذاتِ (بالسَبَبِ الذي له من ذاتِ الله) قديمٌ بالزمانِ (لأن اللهَ علّةُ وجودِ العالَمِ أو سببُ وجودِ العالَمِ). وبما أن العلّةَ تُوجِدُ المعلولَ عنها مُباشرةً بلا تَراخٍ في الزمنِ، فيجبُ أن يكونَ كلُّ معلولٍ (كلُّ مُسَبَّبٍ) قديماً قِدَمَ علّتِه (كقِدَمِ سَبَبِه). وبهذا القياسِ وَجَبَ أن يكونَ العالَمُ مُتّصلاً بعلّتِه قديماً كقِدَمِها: لم يكنْ بَيْنَهُ وبينَ اللهِ موجودٌ آخرُ.

والدليلُ على أن العالمَ قديمٌ بالزمانِ ما يلي :

هذا العالمُ الذي نحن فيه :

إمّا أنه لم يَسْبِقْهُ وجودٌ ، وإمّا أنْ يكونَ قد سَبَقَهُ وجودٌ ،

فان كان لم يَسْبِقْهُ وجودٌ فهو قديمٌ بالزمان ،

وان كانَ قد سَبَقَهُ وجودٌ ثمّ استمرَّ ذلكَ الوجودُ إلى هذا الوجودِ الذي نحن فيه (لأنَّ الوجودَ لا يمكن أن يَنْعَدِمَ) ، فذلكَ الوجودُ (السابقُ) جزءٌ من الوجودِ الذي نحنُ فيه . فالوجودُ الذي نحنُ فيه ، إذَنْ ، قديمٌ (بالزمان) .

ولِتَعْليل هذا الوجودِ الحادثِ القديمِ تَبَنّى ابنُ سينا نظريةَ الفيض :

ان اللهَ تعالى (ويُسمّيه ابنُ سينا أيضاً : الواجبَ الوجودِ بنفسه ، الخيرَ الاولَ ، الأوّلَ في الوجودِ ، الموجودَ الاولَ ، الحقَّ الأول ، العلّةَ الاولى) واحدٌ ، وَهُوَ عقلٌ مَحْضٌ — **ليسَ صورةً** ولا مادةً ولا جسْماً — فيجبُ أن يَعْقِلَ ذاته (يعلم أنّه موجود) . وبما أنَّ ذاته مبدأٌ لنظامِ الخيرِ في الوجودِ (سببٌ للوجود) ، فهُوَ يَعْقِلُ هذا النظامَ ويعقل كيفَ يمكن هذا النظامُ (كيفَ يُوجَدُ) . وبذلك يَحْصُلُ وجودُ الكلّ (وجودُ هذا العالمِ بكُلّيته : بجُمْلته) بِحَسَبِ ما عقَلَه تماماً . إذْ ليس في ذلك ما يمنع أن يصدرَ هذا الوجود عنه ، ولا أن يكره هو ذلك . ثم ان الله الواحد القديم القادر العالم الحكيم الجواد يجب أن تظهر قدرته وعلمه وحكمته وجُودُه . وبما أن الله أيضاً هو العلّة الاولى ، فلا بُدَّ من أن يكون ثمّتَ معلول عنه (وإلاّ لما كان علّة) .

— من أجل ذلك صدر عن الأول (فاض منه) عقل واحد بالعدد (لأنه لا يصدر عن الواحد الا واحد) . وبما أن هذا العقل قد فاض عن

الله فانه يشبه الله من جانب ؛ ولكنّه يخالف الله من جانب آخر ، لأنه معلول عن الله ومتأخّر عنه بالذات ، ولذلك كان **صورة لا في مادّة** .

ان الله سبب وجود العالم ، فالعالم محدث (لأن له علة سابقة عليه) . ولكنّه في الوقت نفسه قديم لأنه فاض عن الله منذ الأزل .

النفس وقواها

لم يهتمّ أحد من فلاسفة الاسلام بالنفس كابن سينا ، ومع أن أكثر آرائه فيها أرسطوطاليسية ، فان له آراءً وتعليلات يخالف بها أرسطو ، تأثّراً بالمذهب الاسكندراني أو هرباً من مخالفة الاسلام .

أ) حدّ النفس (تعريفها) — ينظرُ ابنُ سينا إلى النفس الإنسانية من جانبين : من جانب يشترك فيه الإنسانُ مع الحيوان والنبات ، ويكونُ تعريفُ النفس من هذا الجانب أنها « كمالٌ لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوّة » . أما الجانبُ الآخرُ الذي يشتركُ الانسانُ فيه مع الملائكة فتعريفُ النفس فيه أنّها « جوهرٌ هُوَ كمالٌ لجسم مُحَرِّك له (أي أنّ الجوهر محرّك للجسم) بالاختيار عن مبدأ نُطقيّ (عقليّ) بالقُوة (في النفس الانسانية) أو بالفعل (للنفس الكلية المَلَكية) . ويقال لهذا الجانب من النفس : النَفسُ الكُلّيّ ونفسُ الكلّ والعقلُ الكليّ وعقل الكلّ » .

والنفس « صورةُ الجسم » تمكّنُ الجسمَ الذي هي فيه من الظهور بمظهرهِ المخصوص به ومن القيام بأعماله الخاصّة به . إن السيفَ مثلاً : حديدةٌ مسنونةٌ تقطَعُ ؛ فحديدتُه هي جسمُهُ (الماديّ) ، وحدّته (الناتجةُ من أنه مسنونٌ والتي يقطَعُ بها) هي صورتُه الروحانية أو نفسُه . وكذلك الإنسانُ لا يسمّى انساناً بالأجزاء التي فيه من العناصرِ الأربعة . بل بعقلِه الذي به يفكّر .

ب) مصدرُ النفس واتّصالها بالبدن – يرى ابنُ سينا مَعَ ارسطو أن النفس ليس لها وجودٌ سابق على وجود بدنها ؛ بل كلّما حدث بدنٌ صالحٌ للحياة حدثتْ له نفس خاصّة به ، ويكون البدن الحادث مملكةً تلك النفس وآلتها . والنفسُ لا يمكن أن تأتيَ من شيءٍ ماديّ كالجسم ، لأنها مخالفة للجسم ؛ فلم يجد ابن سينا بُدّاً من أن يجعلها متّصلة بالفيض في ثنايا ترتيب العقول . والمُختارُ عند ابن سينا أن تكون النفوس متعددةً بتعددِ الأبدان التي تولد في الأرض . ثم هو لا يؤمن بالتناسخ .

ولكن كيفَ تتقبّلُ الاجسامُ النفوسَ ؟ اذا امتزجتْ مقاديرُ من العناصر الأربعة امتزاجاً فيه اعتدالٌ وتكافؤ ، نشأ من هذا الامتزاج أجسامٌ مستعدّة لقَبول نفوسها الخاصّة بها . وكلّما كان الامتزاجُ أكثرَ اعتدالاً كان الجسمُ الناتجُ منه أرقى ، فتقبّل من أجل ذلك نفساً ألطفَ . إن الاجسام الكثيفة (الناتجة من امتزاجات قليلة الاعتدال ، كالحجارة والحديد وماء البحر) تقبلُ نفوساً كثيفة نسمّيها « الطبيعة » . ونفوسُ النبات على هذا القياس ألطفُ من نفوس الجماد ، ونفوسُ الحَيَوان البهيم ألطفُ من نفوس النبات . وبما أن جسم الانسان أحسنُ اعتدالاً من أجسام الحَيَوان البهيم والنبات والجماد ، فانه يقبل نفساً ألطفَ من نفوسها كلّها . فاتّصال النفس بالجسم هو استعدادٌ في كلّ جسم لتقبّل نفس مكافئة في اعتدالها لاعتدال ذلك الجسم .

ج) إثبات النفس – لإثبات النفس (إقامة الدليل على وجودها فينا) طريقان : طريقُ الحَدْسِ وطريق النظر العقلي .

أما طريق النظر العقلي (أو دليل التفكير) فأَخَذَهُ ابنُ سينا من ادراك المعقولات : يرى ابنُ سينا أن للانسان ادراكاً للمعقولاتِ لا يتأتّى من طريق

الحواسّ التي لها أعضاءٌ ظاهرة في البدن . من أجل ذلك يجب أن تكونَ تلك المعقولاتُ مُدْرَكَةً بقوة مخالفة للبدن وزائدة عليه . وهي غيرُ الحواسّ التي لها أعضاءٌ ظاهرةٌ في البدن . تلك هي النفس !

أما طريقُ الحَدْس فقال فيه ابن سينا إن الانسان يُدْرِكُ دائماً أنه موجود ، وأنه هو ، وأنّ وجودَه متّصل . ثم يأتي على ذلك بثلاثة براهين .

فالبرهان الاولُ يقومُ على استمرار الحياة العقلية فينا : إنّ الجسدَ يتغيّر (ينمو بالغذاء ويَهْزُلُ بالمرض ، أو يَبْطُلُ بعضُ أعضائه) . أما إدراك الانسان (شعوره ببقائه وتذكّرُه لما مضى من عُمُرِه ومعرفته بالمحسوسات والمعقولات) فلا يتغيّرُ بذلك . فهذا دليلٌ على أن الذاتَ (النفسَ العاقلة) مُغايرةٌ للبدن ولأجزائه الظاهرة والباطنة . ففينا شيء إذَنْ غيرُ الجسد : ذلك هو النفس .

والبرهان الثاني والثالث يقومان على الموازنة بين المعرفة من طريق الحواسّ والمعرفة من غير طريق الحواسّ : حينما يفقدُ الانسانُ عُضْواً من أعضائه يبطُلُ الحسُّ المتعلّق بذلك العضو (ففُقْدانُ الأُذُنِ أو تَلَفُها يُؤدّي إلى بُطْلانِ السَمْع ، وفُقْدانُ الذراع يؤدّي الى بطلان تناول الانسان للأشياء بالطريق المألوفة) . ولكنّ ذاتَه (نفسَه العاقلة) لا تتأثّرُ في معارفها بشيء من ذلك . حتى إن الانسان حينما يقولُ : سَمِعْتُ بأذني أو نظرت بعيني أو مَشَيْتُ برجلي ، فانما يعني أنه هو ذاتُه الذي فعل كلّ ذلك . والعين كانت في الحقيقة آلة للرؤية ولم تكن المنتفعةَ بالرؤية ، أما المقصود بالمنفعة من الرؤية فكان ذاتَ الانسان . ولذلك يقول الانسان دائماً : « أنا » رأيت ، « أنا » سمعت ، « أنا » مَشَيْتُ . فهذا المدركُ المنطوي في قوله : « أنا » هو النفس على الحقيقة ، وهو مخالف

لجسمه وللحواسّ المتّصلة بأعضاء من جسمه .

ويلحق بالبرهان الثاني خاصة أنّ الانسان قد يفكّر أو يفعل ، وهُوَ في أثناء ذلك كلّه غافلٌ عن أعضاء بدنه وحواسه (حتى إنه قد يكونُ مستغرقاً في تفهمّ قضيةٍ ثم يُنادى بأسمه بصوت مرتفع من قريب فلا يسمعُ) ، ولكنّه لا يغفلُ عمّا هُوَ بسبيله من التفكير . فهذا أيضاً دليلٌ على أن نفسَه غيرُ بدنه وغير حواسّه المتصلة ببدنه .

وهنالك برهان آخر عند ابن سينا مبنيّ على أن الانسان يظلّ يشعرُ بوجوده ولو لم تكن حواسّه الظاهرةُ تَمَسّ شيئاً . قال : لو أن إنساناً خلق دُفعةً واحدة وكاملاً ثم حُجب بصره أبداً ، وكان يَهْوي هُوِيّاً لا تتلاقى فيه أعضاؤه ولا تتماسّ ، ولا كان ثمت هواء في الفضاء يصدم جسمه (أو كان في الفضاء هواء ولكن لا يكفي لأن يصدم جسمه صَدْماً يُحسّ به) ، فإن هذا الإنسانَ الهاويَ في الفضاء يظلّ مُثْبِتاً لذاته ومُدْركاً أنه موجود .

د) ماثيّة النفس (ماهيّتها) وروحانيتها :

إننا اذا سألنا : ما النفسُ أو ما هي النفس ؛ فانّنا لا نستطيعُ ، مهما كان الجوابُ الذي نُجيبُ به مفصّلاً ، أن نَعْرِفَ ماثيّة النفس أو ماهيتها على وجه الحَصْر ، وإن كنّا مُدرِكين أن هذه النفسَ موجودةٌ فينا . ومَعَ ذلك فان النفسَ الموجودةَ فينا يجب أن تكون ــ مما بدا لنا مما تقدّم ــ جوهراً (بسيطاً روحانياً مفارقاً) .

إن النفس جوهرٌ . أيْ ليستْ جسماً . والجوهر بسيطٌ (غيرُ قابلٍ للكَوْن والفساد . ولا متكثّرٌ ولا متألّف من أشياءَ ، بل قائمٌ بنفسه : لا يحتاج في وجوده الى شيء آخَرَ) . وهو روحانيٌ : ليسَ مادّيّاً ولا له تعلّق بمادّة . ثم هو مفارق (جوهر : قائم بنفسه غيرُ محتاج في قوامه الى مادّة ؛

وهو موجود فعلاً مستقل عن البدن) . فالنفس اذن جوهر روحاني يُحيي البدن المادي ويُحرِّكه . ولكنه لا يتأثر بالجسم المادي ولا يُصيبه ما يصيب الجسم ، فانّ النفس تَبْقى بعدَ موتِ البدن .

ولابن سينا على أنّ النفس جوهر روحاني مخالف للحواس التي لها أعضاءٌ ظاهرةٌ في البدن براهين[1] منها :

— ان ادراكنا للمعقولات (للصور المجرّدة) التي لا تدرك بالحواس أصلاً (أسماء المعاني : الشرف ، الخير ، النبوة ، جمع الاعداد وتفريقها الخ) يدل على أننا أدركناها بشيء من جنسها وليس بحواسّنا (لأن حواسّنا لا تدرك الا المحسوسات الماديّة) ؛ فيجب أن نكون قد أدركناها بنفسنا ؛ ولذلك كانت نفسنا روحانية مثل تلك المعقولات التي أدركناها .

— ان الحواس تدرك أشياء قليلة (معدودات محدودة وموجودة في نطاق معيّن) ، بينما نحن ندرك بالنفس معقولات لا حَصْرَ لها ولا حدود لها : اننا نبصر جبلاً صغيراً أو جزءاً من جبل أو عدداً معيّناً من النجوم . ولكننا ندرك بالنفس مدى البحر وعِظَم الجبل وعدد النجوم الذي لا يحصى .

— ان الحواس لا تدرك إلاّ صُوَرَ الموجودات الحاضرة ، بينما النفس تحفظ صور الأشياء بعد أن تغيب تلك الأشياء عن حواسّنا . فمحلّ هذه الصور المعقولة اذن ، بعد غيابها عن الحواس ، ليس في عضو معيّن .

— ان حواسّنا الخمس تضعف عادة اذا ضَعُفَتْ أعضاؤها بالهرم أو

---

(1) يحسن أن نلاحظ أن البراهين التي أقامها ابن سينا على أن النفس موجودة تصلح للبرهان على أنها روحانية ؛ كما أن البراهين التي أقامها على أن النفس روحانية تصلح أيضاً للبرهان على أنها موجودة .

المرض (فالسمع يَخِفُّ اذا تعرّضت الأذن لعاهة، والبصر يَكِلُّ عادة بالتعب أو المرض أو مع التقدّم في السن). أما الادراك بالنفس (الناطقة - أي بالعقل) فلا يضعف ضرورة مع المرض أو الهرم. بل ربّما زاد وقوي.

مصير النفس

لما قَبِلَ ابن سينا أن تكون النفس مخالفة للبدن. وأنها لا تَهْلِكُ بهلاكه. اضْطُرَّ الى أن يوجد لها مكاناً وحالاً بعد أن يهلك البدن. ويبدو أنه قد تسلّى في أول الأمر بنظم قصيدته العينية التي جمع فيها رأي أفلاطون الى رأي أفلوطين في هبوط النفس. ثم أشار الى اتصالها بجسد. ونفورها من الجسد ثم اطمئنانها مع الايام اليه. ثم وصف ابن سينا فرح النفس اذا فارقت البدن.

ثم يتساءل ابن سينا عن الحكمة من ذلك كلّه ويُظهر الشكّ من الغاية التي هبطت النفس من أجلها أو أُهبِطَتْ إلى الجسد (حتى تعرف أحوال العالم المادي). ثم يؤكد لنا ان ما يمكن ان تعرفه النفس من الأمور الأرضية. إذا اتصلت بالجسد. قليل جداً، بل هو لا شيء إذا نسبنا عمر الانسان - وهو المدة التي تقضيها النفس الهابطة في الأرض - الى عمر الأرض:

هَبَطَتْ إليكَ مِنَ المحلّ الأرفعِ ورقاءُ ذاتُ تعزُّزٍ وتمنُّعِ .
محجوبةٌ عن كلّ مُقلةِ عارفٍ . وهي التي سفَرت ولم تتبرقعِ .
وصلت على كُرهٍ إليك . وربما كرهت فراقَكَ وهي ذات تفجُّعِ .
أنِفَتْ وما أنِسَتْ، فلما واصلت ألِفت مُجاورةَ الخراب البَلْقَعِ .
وأظنّها نَسِيَتْ عهوداً بالحمى ومَنَازلاً بفراقها لم تقنعِ ؛
حتى إذا اتصلت بهاءِ هبوطها في ميم مركزها بذات الأجرُعِ

علقت بها ثاءُ الثقيل فأصبحت ‏ بين المعالمِ والطلول الخُضّعِ[1] ؛
تبكي . وقد نَسيتْ عهوداً بالحِمى ‏ بمدامعٍ تهمي ولَمّا تُقْلِعِ .
وتَظَلُّ ساجعةً على الدمَنِ التي ‏ دَرَسَتْ بتكرارِ الرياح الأربعِ
إذ عاقها الشرَكُ[2] الكثيفُ وصدّها ‏ قَفصٌ عن الأوْجِ الفسيحِ المربَعِ .
حتى إذا قَرُبَ المسير الى الحمى ‏ ودَنَا الرَّحيلُ إلى الفَضاء الأوْسعِ
سجعت . وقد كُشِفَ الغطاءُ فأبصرت ‏ ما ليس يُدْرَكُ بالعيون الهُجّعِ .
وَغدت مُفارقةً لكل مُخلّفٍ ‏ عنها حليفَ التُربِ غيرِ مُشيَّعِ[3] .
وبَدَتْ تغرّد فوق ذروة شاهقٍ ؛ ‏ والعلم يرفع كل مَنْ لَمْ يُرْفَعِ .

* * *

فلأيِّ شيء أُهْبِطت من شامخٍ ‏ سامٍ إلى قَعْرِ الحضيض الأوْضعِ ؟
إنْ كان أرسلها الالـه لحكمة ‏ طُوِيَتْ عن الفَطِنِ اللبيب الأرْوَعِ ،
فهبوطُها إنْ كان ضَرْبَةَ لازمٍ ‏ لتكُونَ سامعةً لِما لم تسمعِ ،
وتعود عالمةً بكل خفيَّةٍ في ‏ العالَمَيْنِ ، فخرْقُها لم يُرْقَعِ !
وَهيَ التي قطع الزمانُ طريقَها ‏ حتى لقد غَربت بغيرِ المَطْلَعِ .
فكأنها برقٌ تألَّقَ بالحِمى ‏ ثم انطوى ، فكأنه لم يَلْمَعِ !

وبعد . فماذا يحدث للنفس اذا هي فارقت الجسد ؟

ان ابن سينا لا يؤمن بمَعاد النفوس والاجسام على ما ذكرته الاديان ، ولكنه يعتقد أن النفوس وحدها تبقى بعد موت البدن في نعيم أو شقاء روحانيين .

---

(1) هاء هبوطها ، بيم مركزها ، ثاء الثقيل (اول حرف في هذه الكلمات : دلالة على اول اتصال النفس بالبدن) .
(2) الشرك ، القفص : رمز الى الجسد .
(3) البدن . غير مشيع : غير مودع (لا يرحل عن الأرض) .

وكلّما زاد علم النفس بالوجود في أثناء حياتها الدنيوية كانت سعادتها بعد مفارقة البدن أعظمَ وأسمى .

وحال النفس من السعادة والشقاء ، بعد موت الجسد ، يُفهم عند ابن سينا من طريقين مختلفين :

أ – قال ابن سينا مخاطباً القارىء : « يجب أن تعلم ان المَعاد (القيامة وحشر الاجساد) مقبول من الشرع ولاسبيل الى إثباته إلاّ من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة (عنه) ... وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن .. »

ب – ويتابع ابن سينا خطابه : « ومنه (أي من المعاد) ما هو مُدْرَك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدّقته النبوة (ايضاً) ، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان للانفس ، وان كانت الاوهام منا تقْصُر عن تصورها .. والحكماء الالهيون رَغبتهم في اصابة هذه السعادة (النفسانية) اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية » .

من هنا نعرف ان ابن سينا يرى ان الشريعة وضعت المعادَ بدنياً ونفسانياً معاً . واما الفلاسفة (وهو فيهم) فلا يعتقدون الا بالمعاد النفساني . ويرى هو ان السعادة الحقيقية التي تصير اليها النفس في معادها يفهم على الوجه التالي :

« ان النفس الناطقة (العاقلة) كمالها الخاصُّ بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورةُ الكل و (صورة) النظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل ، مبتدئاً من مبدإ الكل سالكاً الى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة ، نوعاً من التعلق ، بالأبدان ثم الأجسام العُلوية بهيئاتها وقواها . ثم تستمر كذلك حتى تستوفيَ في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله ، شاهداً لما هو الحسن المطلق والخير

المطلق والجمال الحق ومتحداً به » .

هذا التعريف يدل على أن المعاد عند ابن سينا ليس معاداً شخصياً فردياً ، ولكنّه معاد كليّ مطلق للنفس الكلية بما هي نفس ، أو بكلمة أوضح : ان المعاد عنده ليس « اجتماعَ النّاس » في جنّة أو نار (بالمعنى الديني) ولكنّه « اتحاد النّفوس الجزئية » بعد ان تفارق ابدانها في عالم واحد هو هذا النّظام الشامل الذي يسيطر على جميع الكائنات .

ويصف ابن سينا شقاء النفوس التي كان أصحابها يعتقدون ، وهم في الدنيا ، بنعيم جسماني في الآخرة فيقول :

ان الساذجين البُله الذين لم تتهذب قواهم العقلية ولم يعرفوا العلوم ، بل اكتفَوا بأن يعتقدوا ان النفس اذا فارقها بدنها صارت الى حال من السعادة الجسمانية . فان هذه النفوس تتشوق بعد الموت الى ما تتخيله ثم لا تجد شيئاً منه ، فيكون ذلك لها عذاباً أبدياً .

واما الذين تهذبت نفوسهم تهذيباً عقلياً محدوداً ، فإنهم إذا ماتت ابدانهم كانوا على علم بأن هنالك سعادة تامة مطلقة . ولكن تهذيبهم القليل في الدنيا لا يمكنهم ، بعد الموت ، من ان يحيطوا بتلك السعادة فيحصل لهم شقاء ناشىء من انهم يتشوّقون الى امر يعرفون بوجوده ولكنهم مقصرون ، لنقص تهذيبهم الاول ، عن البلوغ اليه ؛ فيكون شقاؤهم على مقدار تقصيرهم في البلوغ الى ما يشتهون ان يبلغوا اليه .

أبو العلاء المعرّي

وَلِدَ أبو العلاء أحمدُ بنُ عبدِ الله بنِ سليمانَ بنِ محمدٍ المعريُّ في معرةِ النُّعمان ، في شَمَاليِّ الشام ، في ٢٨ ربيع الاول من سنة ٣٦٣ (٢٦ – ١٢ – ٩٧٣ م) . ولما بلغ ثلاثَ سنوات ونصفَ سَنَة أُصيبَ بالجُدَريّ فذهبتْ يُسْرى عينيه وغَشِيَ اليمنى بياضٌ ، وقبل ان يُتِمَّ السادسةَ فَقَدَ بصرَه جُمْلَةً .

نشأ ابو العلاء المعريّ في المعرة واخذ عن ابيه شيئاً من اللغة والنَّحْوِ والأدب . ثم أخذ الحديثَ خاصةً عن نفرٍ من اهله منهم ابوه وجدّه وأخوه وجدّته .

ودخل ابو العلاء وَهُوَ لا يزال حَدَثاً الى حَلَب فقرأ الادب والنحو على عدد من أهل العلم فيها . ثم قرأ على بعض مشاهير المعرّة كثيراً من العلوم الدينية والعربية .

رَجَعَ أبو العلاء من حلبَ الى المعرّة سنة ٣٨٤ ه (٩٩٤ م) وانصرف الى المطالعة والتكسب بالشعر . ثم ترك التكسب وقَصَرَ شعرَه على مراسلة إخوانه من الأدباء وعلى رثاء عدد من أقاربه . ثم على القول في أغراض

وُجْدانية بَحْت .

ويظهر لنا ان حياة ابي العلاء في المعرة لم تكنْ مُترفة برُغْم وَجاهة أهله وثروة أبيه وثروة أمه . إذ أن تَينْكَ الثروتين كانتا في طريق النفاد . وظل عبءُ الحياة على عاتق أبي العلاء خفيفاً حتى توفي أبوه (٣٩٥ هـ = ١٠٠٤ م) .

وضاقت الدنيا بأبي العلاء في المعرة مادّياً ونفسانياً فزار بغْداد استزادةً للعلم وتكسباً للمال . ومَعَ أن المعريّ لقي في بغداد إكراماً كثيراً ، فقد لقي أيضاً ما ساءه :

جرى ذِكْرُ المتنبي في مجلس الشريف المُرتضى ، أخي الشريف الرضيّ ، فتنقّصه المرتضى وجعل يَتَتَبَّعُ عيوبه لبغضه إياه وتعصبه عليه . وكان أبو العلاء يتعصّب للمتنبي ويزعُمُ أنه أشعر المحدثين ، فقال للمرتضى : لو لم يكن للمتنبي إلا قولُه : « لكِ ، يا منازلُ ، في القلوب منازلُ » ! لكفاه فضلاً . فغضب المرتضى وأمر بالمعريّ فأُخرِجَ من المجلس سَحْباً برجله . ثم قال المرتضى لجلسائه : أتدرون أيَّ شيءٍ أراد الأعمى بذكر هذه القصيدة، معَ أن لأبي الطيّب ما هو أجودُ منها ؟.... إنه أراد قوله في هذه القصيدة :

وإذا أتتْكَ مَذَمّتي من ناقصٍ فَهْيَ الشهادةُ لي بأني كاملُ !

تركَ المعري بغْدادَ في العَشْر الاخير من رَمَضانَ سَنَةَ ٤٠٠ (أواخر نَيْسان ١٠١٠) عائداً إلى المعرة . فلما حلّ بالمعرة عرَفَ بأن أمّه قد ماتت فتفجعَ لموتها واستقر في نفسه بعدَها نفورٌ من الدنيا جديدٌ ، فاعتزل في بيته وانقطع الى الدرس والتدريس ، ثم انقطع عن أكْل اللُحْمان وسائر ما يَخْرُجُ من الحَيَوان كاللّبن والبَيْض والعسل ؛

وسَمّى نفسه ، كما يذكرُ أكثرُ قدماء المؤرخين ومُحْدَثيهم ، رَهينَ المَحْبِسين (البيتِ والعمى) ؛ ولكنه كان في الحقيقة رهينَ المحابس الثلاثة :

أراني في الثلاثة من سُجوني ؛ فلا تسألْ عن النبأ النبيثِ [1] :
لفَقْدي ناظري ، ولُزُوم بيتي ، وكونِ النفسِ في الجسدِالخبيثِ .

وقضى المعريُّ النصفَ الثانيَ من حياته بالمعرة في « تسبيح لله وتحميده » — كما يقولُ هو عن نفسه — وفي التأليف والتدريس . و يبدو لنا أن تقشّفَه لم يكنْ من فقرٍ فَحَسْبُ ، فإنّ الدنيا اقبلتْ عليه فيما بعدُ . ذَكَرَ الشاعرُ الفارسي والداعية العَلَويّ ناصرُ خسرو ، حينما مرّ بالمعرّة سنة ٤٣٨ هـ ، عن المعري أنه رجلٌ ذو نفوذ عظيم في بلدته وذو غنىً . يُنْفِق على الفقراء والمُعْوزين مَعَ أنه يعيش عيشة الزهد والتقشف . وفي المصادر العربية أيضاً كلامٌ كثيرٌ على أن المعري كان يحبو نفراً من المحتاجين مالاً وينفق على الطُلاّب الذين كانوا يؤمّونه للاستفادة من علمه .

وكذلك جَرَتْ بين المعري وبين أبي نَصْر بن ابي عِمْرانَ المعروف بداعي الدُعاة الفاطميين مُساجلاتٌ ومطارحات في رسائلَ تبادَلاها حولَ تحريم المعري على نفسه الحَيَوانَ وكلَّ ما يخرج من الحيوان . فقال المعري في أول الأمر إنه حرّم على نفسه أكل اللحم لفقره . فلما عَرَض عليه داعي الدعاة معونةً اعتذر من قَبولها وقال لقد تركتُ ذلك رأفةً بالحَيَوان .

والذي نَعْرِفُهُ أن المعريَّ حاسن في رسائله داعيَ الدعاة كثيراً ، ذلك لأن الفاطميين كانوا قد استَوْلَوْا على المعرة نفسها سنة ٤٣٩ هـ .

وكان المعريّ قصيرَ القامة نحيفَ الجسم ضعيفاً مُشوّهَ الوجه بالجُدَريّ .

---

(١) الخبيث النبيث : الشرير .

وقد أُقْعِدَ في أواخر أيامه ، ثم مَرِضَ مَرَضَ الموتِ ثلاثةَ ايام وتوفي يوم الجُمُعة في النصف الأول من ربيع الأول سنَةَ ٤٤٩ (أوائل آذار ١٠٥٧) بالمعرة .

عناصر شخصيته وتشاؤمه

أساء الدهرُ إلى المعريّ بفَقْد البصر وضَعْفِ الجسم وموت الأهل وقلة المال ، بالاضافة إلى ما يجب ان يكونَ غِنى رجلٍ مثلِه . فلم يكنْ بِدْعاً أن نرى في لزومياته قلَقاً وتشاؤماً ونقمة ومرارة وشَكْوى وان ينصرفَ المعريّ عن كل شيء في الحياة الى النقد والتهكم من غير ان يقترحَ وجهاً من وجوه الإصلاح الاجتماعي . بل هو — على العكس من ذلك — قد نَفَضَ يدَه من كل اصلاحٍ ممكن ونَسَبَ القُصورَ والضَلالَ الى من يحاول ذلك .

أ — أما عماه الباكرُ فقد حزّ في نفسه . وان كان يتظاهرُ احياناً بقوله : أحْمَدُ الله على العمى كما يَحْمَدُه غيري على البصر .

وعَمَى المعريّ هو الذي خلق تشاؤمه .

ب — وكان المعري ضعيفَ الجسم ضئيلَه ؛ فإذا أضفت ذلك الى عماه استطعتَ أن تُعَلِّلَ زُهْدَه في الدنيا وإعراضه عن البشر وكُرْهه للمرأة بعضَ التعليل .

ج — ومعَ الإيقان بأن أُسْرة والد المعري وأسرة أمه كانتا من الأُسَر الوجيهة الغنية في المعرة وفي حلبَ ، فان المعري نفسَه كان فقيراً . ولكنْ يبدو أن نفراً من الفضلاء كانوا يَمُدّونه بمال ينفق منه على نفسه وعلى غيره فحَسُنَتْ حاله في أواخر أيامه .

د – ويظهر ان المصائبَ ألحتْ على أبي العلاء عموماً وخصوصاً . إن اضطراب الأحوال السياسية بعد ضَعْف الدولة الحَمْدانية عرّض شَماليَّ سوريةَ كلَّه للغزوات حتى شَعَرَتْ بذلك المعرة نفسُها فكثرت فيها الفِتَن وعمَّ الفزع . ومن المصائب التي خصّت المعريَّ موتُ أمه .

هـ – ومَعَ وجاهة المعري فقد لَقِيَ إساءات مختلفةً في المعرة وفي بغداد ، تعرّض لها بسبب عاهته ؛ ثم إن ارتفاع مكانة المعري خلقت له حُسّاداً وخصوماً أتهموه بالزندقة مرةً وبالإلحاد أخرى . ولا ريب في ان شدةَ انتقاده الحكامَ ورجالَ الدين والناسَ عامةً عَمِلَتْ على خَلْقِ كُرْهٍ شديد له ، وإن لم يستطع أحدٌ أن يناله صَراحة بأذى .

•

الى جانب هذه العناصر السلبية نَجِدُ عناصرَ إيجابيةً تَرْفِدُها خصائصُ فنيةٌ بارعةٌ تجعل من المعرّي أديباً مفكراً وحكيماً حسن التعبير . لقد كان واسع الاطلاع قديراً في الموازنة والنقد ، جريئاً في ابداء رأيه مع التكهّم المر أحياناً . غير أنه كان قويمَ السبيل في الحياة حَسَنَ الاخلاق صحيح التقوى ، مع انه كان قليل الاحتفال بما تواضع عليه عوّامُ الناس في تقواهم لأنهم كانوا يقلّدون في ذلك غيرَهم من غير أن يكلّفوا أنفسَهم عَناءَ التفكير في شيءٍ مهما كان التفكير فيه يسيراً .

ولقد رُزِق المعري مقدرة لغوية تدخُلُ في باب المعجزات ، مَعَ العلم بأنه كان أعمى ، ومتانةً في الاسلوب وتصرّفاً عجيباً في فنون البلاغة – وخصوصاً في لزوم ما لا يلزم – غير أن التكلّف اليسيرَ الذي اضطُرَّ اليه المعريُّ في تتبعِ وجوه البلاغة وتصيّد القوافي قد ألقى على شعره في اللزوميات شيئاً من الجفاف .

آثاره

للمعري خمسة آثار أدبية وفكرية ، هي :

(١) سَقْطُ الزَّنْد ، وهو ديوان شعرٍ في المدائح والمراثي وفي عدد من الاغراض الوجدانية ؛ وفيه أيضاً الدِرْعيات التي تُعَدّ الطورَ الأولَ من اللزوميات .

(٢) ضَوْءُ السقط على سقط الزند ، وهو شرحٌ لسقط الزند صنعه المعري بنفسه .

(٣) مجموعُ رسائلَ في أغراضٍ شتى . هذا المجموع مهم لمعرفة حياته المعرّي وَجلاء عدد من الجوانب في اتجاهه الفكري .

(٤) رسالة الغفران — رسالةٌ كَتَبَها ابو العلاء جواباً على رسالة وردته من صديق له هو ابو الحسن عليُّ بنُ منصور المعروفُ بابنِ القارح (ت ٤٢٣ هـ = ١٠٣٠ م .) وهو حلبي الأصل ومن أئمة الادب ، وكان يتحامل على بعض الادباء والشعراء ويرى أنهم ببعض ما قالوا أو فعلوا ، من اهمالِ بعض الفروض الدينية او شرب الخمر وقول الغزل ، صائرون الى جهنم .

ولقد كتب ابو العلاء « رسالة الغفران » على لسان ابن القارح ليبين للناس سَعَة عَفْوِ الله وليدلّهم على ان كثيرين من شعراء الاسلام والجاهلية ايضاً ممن يَظن بعضُ الفقهاء وبعض المتعنتين أنهم من أهلِ النار ، يمكن أن يكونوا من أهل الجنة وأن يكونوا قد نالوا النَجاةَ من النار إما بإيمانٍ بالله او بعملٍ صالحٍ او بنيّة طيبة ، بقطع النظر عما اشتهروا به في حياتهم أو عما رماهم به الناس من الكفر أو الزندقة أو ترك أداء فروض الدين . وفي ثنايا ذلك ينتقد المعري آراء بعض العلماء والادباء والفقهاء في الشعر والأدب وفي الاخبار الدينية ، وهو يفعل ذلك كلّه بتهكم مُرّ وبشيء من المرح

يقتضيه ذلك التهكم . بخلاف ما عرّفنا في اللزوميات .

ومَع أن في رسالة الغفران عدداً من الجوانب الفكرية ، فان الاسلوب الادبي والاتجاه اللغوي غالبان عليها .

(٥) – اللزوميات . أو لزوم ما لا يلزم ، ديوان شعر نظمه المعري في عُزلته بعْدَ سنة ٤٠٠ هـ(١٠٠٩ م) ، وطواه على جميع آرائه الفلسفية والاجتماعية ثم رتبه على القوافي .

هذا الديوان اتخذ اسمه من نوع قوافيه :

للشاعر العربي أن يبنيَ كلّ قصيدة من قصائده على حَرف رَويّ واحد . قال المعري في سقط الزند :

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعـلُ عفافٌ وإقدام وحزم ونائلُ .
تُعَدّ ذنوبي عند قومٍ كثيرةً ؛ ولاذنبَ لي الا العلى والفواضل .

فالمعري قد بنى هذه القصيدة على اللام المضمومة ، ولا يلزَمُه أن يفعلَ أكثرَ من ذلك . ولكنه في « اللزوميات » ألزَمَ نفسَه أن يأتيَ في القافية بأكثرَ من حرف روي واحد . كقوله مثلاً :

دعاكُمُ الى خير الأمـور محمدٌ ، وليس العوالي في القنَا كالسوافل:
حداكم على تعظيم مَن خلَق الضُحى وشُهْبَ الدُّجى من طالعات وآفل.
وألزَمَكم ما ليس يُعجِزُ حملُـه أخا الضَعف من فرض له ونوافل.

ان المعري قد التزم [أي ألزم نفسه] في قوافي هذه المقطوعة حرفيَّ رويٍّ هما الفاء واللام .

فاذا نحن حاولنا ترتيب لزوميات المعري بحسب الزمن الذي نظمت فيه [1]

---

(١) راجع حكيم المعرة للمؤلف ، الطبعة الاولى : بيروت ، ١٩٤٤ ص ٢٤ وما بعدها ؛ الطبعة الثانية ١٩٤٨ ص ٤٣ وما بعدها ؛ أبو العلاء المعري (اعلام الفكر العربي) ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٥٠ وما بعدها .

استفدنا أمرين : دراسة التطوّر في آراء المعري ثم نَفْيَ التناقض الذي يزعُمُه نفرٌ من الدارسين للزوميات .

أحكيم أم فيلسوف ؟

سنسمّي المعريَّ فيلسوفاً على التوسع ، كما نُسمي سقراطَ نفسَه فيلسوفاً وكما نسمي كثيرين من المفكرين في العصور الوسطى في الغرب فلاسفة . غير أن الأصوب أن نُسَمّيَهُ حكيمَ المعرة كما نقول سقراط الحكيم .

نَقَدَ المعريُّ أوجهاً من الفلسفة الإسلامية وكشف عن عيوب المجتمع وكان واقعياً في تفاصيلَ كثيرة من نقده ، وان كان متشائماً هدّاماً في كثير مما جاء به . غير أنه أيضاً آمنَ بقيمة الاخلاق في المجتمع برُغْم أنه كان يؤمن بفساد الطبيعة البشرية من أصلها . ووَقَفَ المعريُ من عالم «ماوراء الطبيعة» موقفَ الشُكّاك : غير أنه آمنَ بالله وحدَه ثم أنكر كل ما عداه . ويكفي المعريَّ صلةً بالفلسفة أنه دعا الى اتّباع العقل في كلّ أمر وجعله حَكَماً حتى في ما لم تَجْرِ العادةُ في تحكيم العقل فيه .

اتجاهه الفكري والتشاؤم

يأخُذُ المعريّ بالتَقيّة الفكرية ، فهو لا يجب أن يصرّح بجميع آرائه لاعتقاده أن ذلك مُضِرٌ به ، فقد يناله اذىً من العامة ومن بعض الخاصة . والتصريح بكل شيء مُضِرٌ بالعامة ، وببعض الخاصة أيضاً ، فان الناس يتعايشون بالوازع الاجتماعي (باعتقاد يحملهم على السلوك الحسن ويمنع بعضهم عن الاعتداء على بعض) . وكثيراً ما كان الوازعُ الاجتماعي مخالفاً للحقيقة الفلسفية؛ فاذا نحن صرّحنا بالحقيقة الفلسفية المناقضة للوازع الاجتماعي

أفسدَنا ذلك الوازعُ ولم نستطعْ أن نَحمِلَ أولئك العامةَ على أن يُدركوا تلك الحقيقةَ الفلسفية . وفي ذلك كلّه قولُ المعري :

أرائيك فليَغفِرْ ليَ اللهُ زلّتي بذاك ، ودينُ العالمين رياءُ !
• قد نال خيراً في المعاشرِ ظاهراً من باتَ تحت لسانه مخبوءا .
• لحاهـا اللهُ داراً ما تُداري بمثل المَيْنِ في لجُجٍ وقَمْسِ[1] .
إذا قلتُ المُحالَ رفعتُ صوتي ، وان قلت اليقين أطلتُ همسي !

هذه التقيةُ كانتْ دليلَ التشاؤم في المعري . والتشاؤم ليس ، عند التحقيق ، من الفلسفة ؛ ولكنه يأسٌ وقنوط من الحياة . ولا يقوم تشاؤمُ الرجل العاديّ عادةً أو تفاؤله على أسسٍ نظرية ولا على مذهبٍ فلسفي ، ولكن على أحوالٍ نفسانية عارضة في حياته العملية العامة والخاصة . (راجع الكلامَ على عناصر شخصيته) . ويكون الانسانُ متأثراً ، في حاليه من تشاؤم وتفاؤل ، بما يرافق حياته من فقر أو غنىً ، ومن صحة أو سقام ، ومن نجاح او خيْبة . ولِمزاجِ الإنسان اثرٌ كبير في توجيهه نحو التشاؤم أو التفاؤل .

والتشاؤم يكثر في الفلسفة الشرقية والبوذية على الاخص ، ويظهر في التصوف ، والمعري متطرفٌ في تشاؤمه لا يرى من الحياة الا الناحية السوداء . ولو تعرضتْ له الناحية البيضاء لأعْرَضَ عنها . تأمل قوله :

عرَفْتُ سجايا الدهر : أمّا شُرورُه فنقدٌ ، وأمّا خيره فوعودُ .
إذا كانتِ الدنيا كذاك فخلّها ولو أن كلَّ الطالعات سُعودُ[2] .

---

(١) داراً : دنيا . المين : الكذب . القمس : التوص ، ويقصد به التستر .
(٢) الطالعات = الكواكب الطالعات . كان القدماء يعتقدون أن بعض الكواكب يدل على سعد يصيب الانسان وأن بعضها الآخر يدل على نحس .

وبيلغُ تشاؤمُ المعرّي إلى أنْ يَرى العقلَ والخيرَ والفضلَ في الناس فيَتعدُّ ذلكَ فيهم شذاً ويُبصِرُ على أن الجهلَ والشرّ والنقص هو القاعدةُ السائدةُ حتّى فيهِ هو نفسِه :

إن مازتِ الناسَ أخلاقٌ يُعاشُ بها ، فإنّهم عند سوءِ الطبعِ أسْواءُ [1]
أو كانَ كلُّ بني حوّاءَ يُشبِهُني فبئسَ ما ولدتْ في الخلقِ حوّاءُ !

وبينَما يرى الناسُ أن الموتَ هو الشؤمُ الأكبرُ الأتمّ يراه المعرّي هو الراحةَ الصحيحةَ للميّتِ والسَعْدَ الصحيحَ لأهلِ الميت ، من أجلِ ذلك وَجَبَ أن يكونَ الموتُ – في رأي المعرّي – مُناسبةً للتهنئةِ لا للتعزيةِ :

قضى اللهُ أنّ الآدميَّ مُعذَّبٌ إلى أنْ يقولَ العالمونَ به : قضى .
فهنّىءُ وُلاةَ الميّتِ يومَ وفاتِه : أصابوا تُراثاً ، واستراحَ الذي مضى !

ومن التشاؤم يخرج المعري الى اللاأدرية والشكّ.

يرى المعري أن « ماهيّات الأمور » محجوبةٌ عن إدراكنا . ونحن لا نَعْرِفُ إلّا مَظاهرَ الأمورِ الطبيعية (المادية) . أما ما وراء تلك المظاهر الطبيعية – كالنفس والخلود والثَّواب والعقاب – فليس لنا عليه دليلٌ يُجيز لنا أن نُثْبِتَ شيئاً من ذلك أو أن نَنْفيهُ : إن الوصولَ الى حقائق الاشياء غيرُ ممكن :

أمّا اليقينُ فلا يقينَ ، وإنّما أقصى اجتهادي أن أظُنَّ وأحدُسا .
• سألتُموني فأعيتْني إجابتُكم . مَن ادّعى أنه دارٍ فقد كذَبا .
• وللإنسان ظاهرُ ما يراه . وليس عليه ما تُخفي الغيوبُ !

---

(١) ماز الناس : فضل بعضهم على بعض . أسواء (جمع سوء) سيئون ، شريرون . والقرينة في البيت تدل على أن المعري قصد بقوله « أسواء » متساوون .

والشك خطوة وراء اللاأدرية .

في الشك الفلسفي لا نكتفي بأن نقف مكتوفي الأيدي أمام ما لا دليل لنا على حقيقته أو على وجوده ، ثم لا يجوز لنا في مثل هذه الحال أن نجعل وجود الشيء مُحْتَمَلاً كفقدانه ، أو صحةَ الأمر ممكنة كفساده . إذا كان العقل دليلنا في معرفة الأمور ، ثم لم يدلنا عقلنا على وجود شيء ، فهذا الشيء ، بالإضافة إلينا ، غيرُ موجود .

ومبدأ الشك (الفلسفي) هو الارتياب العام بصحة الأحكام المتعلقة بالأمور التي تقع وراء نطاق الاختبار الإنساني . ثم إننا لا نستنتج الاحكام في نطاق الاختبار الإنساني نفسه ، استنتاجاً عقلياً ؛ ولكننا نُغْرى ، من غير طريق العقل ، بالاعتقاد بها . فاذا كنا نعتقد ، مثلاً ، ان النار تُسَخِّنُ الأشياء ، وان الماء ينعش الكائنات الحية ، فما ذلك إلا لأن كل اعتقاد مخالف لهذا الاعتقاد ، الذي تعوّدناه وألِفْناه بعوامل مختلفة ، يُكلِّفنا عناءً عظيماً من التفكير الشخصي . وهذا ما قصده المعري حينما قال :

في كلّ أمرِكَ تقليـدٌ رَضِيتَ بـه حتى مقالُكَ : رَبّي واحدٌ أحد .

واخيراً يرى المعري كلَّ شيء في الحياة خلافَ ظاهره و « يشك » في كل شيء وينكر الحقائق كلَّها :

أفي الدنيا ، لحاها الله ، حـقٌ فيُطْلَبَ في حنادسها بسُرْجِ ؟

• أرى الناسَ شرّاً من زمانٍ حواهُمُ ، فهـل وُجِدتْ للعالمين حقائق ؟

ولكن المعري لا يريد أن يتركنا في هذا المُضْطَرَب :

يرى المعري أن حقائقَ الأمور الماورائية ليستْ بذي نَفْعٍ للناس ، فعلى الناس أن يسلُكوا في حياتِهِم العملية سُلوكاً نافعاً لأنفسهم وللذين يعيشون مَعَهم . وليس على الإنسان أن يتكلفَ تصنيفَ الناس تصنيفاً عقلياً يَحْمِلُه

على أن يقيفَ من كلّ صنف منهم موقفاً معيناً . علينا أن نَنْفَعَ المبصر والأعمى والصغيرَ والكبير والمُشارِكَ لنا في الملّة والمخالف لنا في الملة .

ومن تشاؤم المعرّي أخذُه بالرأي القائل إنّ الطبيعةَ البشريّةَ فاسدةٌ من أصلِها ، وأنْ لا فائدةَ من محاولةِ إصلاحِ البشر .

آراء المعري في اللزوميات

للمعري في اللزوميات نوعانِ من الآراء : آراءٌ للفلاسفة استعرضها فنَقَدَها أو قَبِلَها ، ثم آراءٌ أصيلة تعبر عن اتّجاهه هو . أما الآراءُ التي استعرضها فقد أنكر مُعْظَمَها لِما فيها من التناقض . وهذا التناقضُ لا يَنْسُبُه المعريّ إلى الاشخاص فقط ، لتفاوتِهم في العلم ولاختلافهم في المُيول ، بل الى أن حقائقَ الأمورِ نفسَها مجهولةٌ لا سبيلَ إلى معرفتها كلِّها . ولذلك كان هذا التناقض أمراً لا بدَّ منه .

اخبَرْتَـني بأحاديثَ مُناقِضةٍ	فرابني منك قولٌ غيرُ متفقِ .
• والروحُ أرضيةٌ في رأيِ طائفةٍ ،	وعند قومٍ ترَقّى في السموات .
• تبايَنَ في الدين المَقالُ : فجاحدٌ ،	وصاحبُ توحيدٍ ، وآخَرُ مشرِكُ .
• امورٌ يَلتَبِسْنَ علـى البرايـا	كأن العقل منها في عِقالٍ [1] !

هدى العقل

يعتقدُ المعري ان من اتّبع عقلَه لم يَضِلّ ؛ هذا إذا كان له عقلٌ ! أما اذا لم يكن له عقل فهو يعمل أعمالَه بالتقليد ، او يُساق اليها كالعَجْماوات . ولم يكتفِ المعريّ بأن يحكِّم العقلَ في الأمور التي جرَتِ العادةُ بتحكيمه فيها ، بل أرادَ أن يكونَ العقلُ حَكَماً في كل شيء . وتبرزُ هذه الدعوةُ

(١) عقال : رباط ، قيد (لا يستطيع العقل ان يفكر) .

إلى الاهتداء بنور العقل والفكر في أكثر الاغراض التي تناولها المعري في لزومياته ، حتى في العبادات . وهو في كل ذلك يزدري شيئين ازدراءً شديداً : التقليدَ والأخبار المروية ؛ ولذلك تراه يتلقى كلَّ خبرٍ مَرْويٍّ او كلَّ عادةٍ شائعةٍ بميزان العقل ؛ وكثيراً ما شالت الأخبارُ والعاداتُ في ميزان المعري :

كذَبَ الظنُّ ، لا إمامَ سوى العقـ ـلِ مُشيراً في صُبحه والمساءِ .
• هل صَحَّ قولٌ من الحاكي فنقبلَه أمْ كلُّ ذاك أباطيلٌ واسمارُ ؟
اما العقولُ فآلتْ أنه كَذِبٌ والعقلُ غرسٌ له بالصدق إثمارُ !

وقد يعجب أحدُنا فيقولُ : ان المعريَّ يهاجمُ المعتزلةَ ، مَعَ انهم يُفَضِّلون العقلَ على النَقْل كما يَفْعَلُ هو هنا . أجلْ إنه ليسَ معتزلياً وان كان يرى رأيَهم في تفضيل العَقْل على ما رُوِيَ في الدين من أخبار ؛ وإنما هو يهاجم من المعتزلة اولئك الذين يُضيعون أوقاتَهم وأوقاتَ غيرِهم بالجدَل العقيم ، لا الذين يُحلّون العقلَ مرتبة سامية .

ولقد بالغَ المعري فجعل العقل نبياً :

أيُّها الغِرُّ ، إن خُصِصْتَ بعقلٍ فاسألَنْهُ فكلُّ عقلٍ نبيُّ !
• فشاورِ العقلَ واترُكْ غيرَه هَدَراً فالعقلُ خيرُ مشيرٍ ضمَّه النادي .
• فلا تقبلَنْ ما يُخبرونك ضِلةً إذا لم يؤيدْ ما اتوكَ به العقلُ .

قد يبدو لك أن هذا الأخذَ الايجابيَّ بالعقلِ مناقضٌ لتشاؤم المعريّ وشكِّه . وليس الأمر كذلك : إنَّ المعريَّ يرى في الوجود قواعدَ ثابتةً ومُثُلاً عُلْيا ويرى عناصر الخير واضحةً وطريقَ الشرِّ ظاهراً ثمَّ يرى البشر ينصرفون عن الحق ولا يختارون الهُدى جهلاً منهم في بعض الأحيان وتَعَمُّداً في بعض الأحيان . من أجل ذلك كان المعريّ يَتَعَجَّبُ من البشر

وضَلالهم ثمّ يَحْمِلُ عليهم . خذْ من الأدلّة على ذلك قولَه :

وأهلُ كلّ جدالٍ يُمْسكون به، إذا رأوْا نورَ حقٍّ ظاهرٍ جَحَدوا!

ومع أنّ العقلَ يُوجِبُ أن يكون الحقّ واحداً فانّ الناسَ متفرّقون في السُّبُلِ المختلفةِ المتنازَعةِ ، وكلّ فريقٍ منهم يرى أنّه هُوَ وحدَه على الحقّ :

والعقلُ يَعْجَبُ ، والشرائعُ كلّها خَبَرٌ يُقلَّدُ لم يَقِسْهُ قائسٌ :

مُتَمَجِّسون ومسلمونَ ومَعْشَرٌ مُتَنصِّرون وهائدون رَسائس ؛

وبيوتُ نيرانٍ تُزارُ تَعبُّداً ومساجدٌ معمورةٌ وكنائس !

والناسُ عند المعرّي يَركبون العملَ بالحق عَمْداً :

لا يَدينون بالعقولِ ، ولكنْ بأباطيلَ زُخْرُفٍ كَذّبوهُ .

• • •

هذه الكلمة التي تُعالج هنا أساسَ التفكيرِ عند المعرّي تبدو موجَزَةً جداً . انها في الحقيقة مقدّمة لكلّ أغراضِ المعري . ان جميعَ الموضوعاتِ عند المعرّي تكادُ تكون قائمةً على الموازنة بين ما يُوجبه العقلُ وبين ما يأتي به الناسُ في حياتِهم؛ مما يدلُّ على أنّهم لم يُلقوا للعقل بالاً . فالعقلُ عند المعرّي هو المقياسُ الذي يقيسُ به الأمورَ جميعَها .

الإيمان والدين

المعريُ وطيد الايمان بالله مطمئن الى إيمانه . وهو لا يحاول أن يَعْرفَ الله من طريق علماء الكلام (بالجدال) بل بالاقتناع الوُجْدانيّ القائم على أنّ وجودَ هذا العالَم المنظم يقتضي وجودَ صانعٍ حكيمٍ له .

والإيمان هو الثقة بالله وتسليمُ كلّ شيء اليه والرضا بما يصيبك في الحياة ، ثم الوَرَع :

اذا كنتَ باللهِ المهيمنِ واثقـاً   فسلّم اليه الأمرَ في اللفظِ واللحظ.

• اذا آمن الانسان بـالله فليكن   لبيباً ولا يَخْلِطْ بإيمانه كُفرا.
• أثبت لي خـالقاً حكيمـاً   ولست من معشـر نُفـاة.
• خالقٌ لا يُشَكُّ فيه قديم   . . . .
• تعالى الله . كم مَلِكٍ مَهيب   تبدلَ بعد قصرٍ ضيقَ لَحْد.

أُقِرُّ بأنَّ لي ربّـاً قـديراً   ولا ألقى بدائعَـه بجَحْد.

غير أن المعري لا يؤمن بالملائكة والجنّ والشياطين والأقزام والعمالقة ولا بالمُعْجِزات ، ذلك لأنه في عُمُرِه الطويل لم يشعرْ بوجود هؤلاء ، ولأن العقل لا يدلُّ على وجودهم . إلا أن المعري لا ينكر أن يكونَ اللهُ قادراً على أن يخلُقَ امثالَ هؤلاء :

قد عِشْتُ دهراً طويلاً ما علِمْتُ به   حِساً يُحَسّ لجنيّ ولا مَلَك ؛

والمعرّي سيّءُ الرأي في الأنبياء فهو لا يرى سبباً بين السماء والأرض ولا صلة مادية بين الخالق والمخلوق . والشرائعُ عنده من صُنْع البشر . ومن الممكن أن يكونَ الرُسُلُ قد أرادوا خيرَ البشرية بهذه الشرائع ، ولكنّ هذا الهدفَ لم يتحقّق لأن البشر أنفسَهم فاسدون لا يُرجى صلاحُهم . وبدلاً من أن يَصْلُحَ البشرُ بهذه الشرائع ويجتمعوا على الخير زاد فسادُهم وتفرّقوا شيَعاً متنابذين متنازعين :

جاء النبيُّ بحقٍ كي يهذّبَكُم ؛   فهل أحسَّ لكم طبعٌ بتهذيب؟

• كم وعَظَ الواعظون منّـا   وقـام في الارض انبيـاءُ ،

فانصرفـوا والبلاءُ بـاقٍ ،   ولم يزَلْ داؤك العيّـاء !

• ولا تَحْسَبْ مقالَ الرسل حقاً ،   ولكنْ قولُ زورٍ سطّروه ؛

وكان الناسُ في عيشٍ رغيـد ،   فجـاءوا بالمُحال فكـدّره.

• ان الشرائـعَ ألقتْ بيننـا إحنـاً ... وأورثتنـا أفانينَ العداوات.

غير أن محمداً خيرُ الرسل والإسلامُ خيرُ الاديان ، ذلك لأن الاسلامَ لم يُكَلِّفِ الناسَ إلاَّ فروضاً قليلةً يسيرةً ، ثم حثَّ على النفع الاجتماعي وعلى الزكاة خاصَّةً .

دعاكم الى خـيـرِ الأمورِ محمَّدٌ ؛ ... وليس العَوالي في القنا كالسوافل [(١)].
حَدَاكم على تعظيمِ مَنْ خلق الضُحى ... وشُهْبَ الدُجى من طالعات وآفل [(٢)] ؛
وألْزَمَكُمْ ما ليس يُعْجِـزُ حملُه ... أخا الضَعْفِ من فرض له ونوافل [(٣)].
وحثَّ على تطهير جسمٍ وملْبَسٍ ... وعاقب في قَذْفِ النساء الغوافل [(٤)].
وحرَّم خَمْراً خِلْتَ ألبابَ شَرْبِها ... من الطَيْشِ ألبابَ النَعام الجوافل [(٥)].

ومن أفضل الأمور في الاسلام – من الناحية الدينية المحض ومن الناحية الاجتماعية أيضاً – الزكاة .

لقد رفق الذي أوصى أُنـاسـاً ... بعُشْرٍ في الزكاة ونِصفِ عشرِ.

موقف المعرّي من الدين

للدين عند المعرّي مدركان : المدركُ العامُّ المُطْلَقُ الذي هو نِظامٌ

---

(١) القنا جمع قناة : قصبة (رمح) . الاعالي جمع عالية : أعلى الرمح (يكون فيه السنان : الحديدة التي يطعن بها) . الاسافل جمع سافلة : أسفل الرمح . ويكون فيه الزج – بضم الزاي – حديدة في أسفل الرمح تحفظه من التشمث والتفسخ . – ليست محاسن الأمور التي دعاكم محمد صلى الله عليه وسلم الى فعلها كمساوئ الأمور التي تفعلونها !

(٢) شهب الدجى : نجوم الليل . من طالعات وآفل (غائبة) .. الله خلق الضحى (الصباح) وخلق الليل وما في الليل من نجوم آفلة (تطلع وتغيب) ومن نجوم طالعة (لا تغيب) .

(٣) الفرض : ما يجب عمله على المسلم . النوافل جمع نافلة : ما يستحسن عملها، ولكن لا يجب .

(٤) القذف : البهتان (اتهام الانسان في عرضه) . الغوافل جمع غافلة : البريئة من التهمة .

(٥) ألباب جمع لب (بضم اللام) : عقل . الشرب (بفتح الشين) : الذين يشربون الخمر معاً .

للحياة الاجتماعية العاقلة الحاثُّ على حسْنِ المعاشرة والأخلاق الحميدة (وليس عند المعرّي فرقٌ بين الدين والأخلاق) ، ثمّ المدرك الجزئيّ القاصر.

والمعرّي يرى في المدرك الاول نفعاً للناس وحاجةً إليه في المجتمع كما يرى فيه غايةً نبيلة. يقول المعرّي :

الدينُ إنصافُكَ الأقــوامَ كلَّهُــمُ ... وأيُّ دينٍ لآبي الحقِّ إنْ وجَبا[1]

والمرءُ يُعييه قَوْدُ النفس مُصْحَبَةً ... للخير ، وهو يقود العسكرَ اللجبا[2]

وصومُهُ الشهرَ ، ما لم يَجْنِ معصيةً ... يُغنيه عن صومه شعبانَ أو رَجَبا[3]

فغايةُ الدينِ ، إذَنْ ، انصافُ الناسِ والخضوع للحقِّ وضبطُ النفس والعملُ الصالحُ ، وتلك أمورٌ مستحبّةٌ ممدوحة.

ومن هذه الناحية لا يفرّقُ المعرّي بينَ دينٍ ودين ، بل لا يفرّقُ بينَ صاحبِ الدينِ وبينَ الذي لا دينَ له ، إذا كانا يرتكبانِ الأعمالَ السيّئة.

أمّا في صحّة الدين واستواء الاديان فيقولُ :

اعبُدِ اللهَ ، لا تَظاهَرْ لمن جــا ... وَرْتَ يوماً بسنّةٍ أو برفْضِ[4]

ويقول :

---

(١) آبي : اسم فاعل من أبى (رفض).

(٢) يعييه : يعجزه. قود : قيادة ، هداية. مصحبة للخير : يصطحبها (يقودها) الى الخير. اللجب : ذو الحركة الكثيرة والصياح (الكثير العدد).

(٣) الشهر = رمضان. – من عــادة كثيرين من المسلمين أن يصوموا شهري رجب وشعبان (قبل رمضان) تطوعاً.

(٤) السنة : مذهب أهل السنة والجماعة ، الكثرة من المسلمين. الرفض : مذهب الرافضة (فرقة من الشيعة بايعوا زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، ثم قالوا له : تبرأ من أبي بكر وعمر ، فأبى وقال لهم : كان أبو بكر وعمر وزيري جدي رسول الله فتركوه ورفضوه فسموا الرافضة).

فلا تَتْرُكَنْ وَرَعاً في الحياة ‏ وأدِّ الى ربِّكَ المُفْتَرَضْ .
فكم مَلِك شيَّدَ المَكرُماتِ ‏ ونال بها الصيتَ ثمَّ انْقَرَضْ !

ثمَّ يقولُ المعرّي في استواء الاديان باستواء الرُسُلِ الذين جاءوا بها :

لا تَبدأوني بالعَداوةِ منكُمُ ، ‏ فمسيحُكُم عندي نظيرُ مُحمَّدِ !

والرُسُلُ جاءوا بأديان صحيحة - أو بأوجه من الدين صحيحة - وأرادوا تهذيبَ الناس، ونَشْرَ المحبَّة والخير بين البشر ؛ ولكنَّ أتباعَ هذه الديانات ، أو الرؤساء منهم على الاصحّ ، هم الذين اختلفوا وعاندوا حتى أخرجوا الدينَ عمّا جاء الدينُ من أجله :

غدا أهلُ الشرائع في اختلاف ‏ تُقَضُّ به المضاجعُ والمُهودُ[(1)] :
فقد كَذَبَتْ على عيسى النصارى ‏ كما كَذَبَتْ على موسى اليهودُ .

فالذنبُ ، إذَنْ ، ذنبُ الناس :

كتابُ مُحمَّد وكتاب موسى ‏ وإنجيلُ ابنِ مريمَ والزبورُ[(2)]
نَهَتْ أمماً فما قَبِلَتْ ، وبارتْ ‏ نَصيحتُها. فكلُّ الناس بُورُ .[(3)]

وأراد النبيُّ صلّى الله عليه وسلّم - وكلُّ نبيٍّ أيضاً - أن يُهذِّبَ الناسَ ، فما قَبِلَ الناسُ منه وبقُوا كما كانوا :

جاء النبيُّ بحقٍّ كي يُهذِّبَكم ؛ ‏ فهل أحسَّ لكم طبعٌ بتهذيبِ !

وأمّا الموازنةُ بينَ أتباعِ الاديانِ وبينَ من لا دينَ لهم فظاهرةٌ في قوله :

---

(1) تقض به المضاجع والمهود : تدعو الى الحيرة والألم النفسي .
(2) ابن مريم : عيسى المسيح . الزبور : الكتاب الذي أُنزل على داوود (المزامير) .
(3) فما قبلت : فما قبلت تلك الامم . بارت نصيحتها : ذهبت نصيحة الكتب السماوية سدى . فكل الناس بور : هالكون (لأنهم لم ينتهوا عن السوء ، كما أمرهم أنبياؤهم).

وإذا تساوى في القبيح فَعالُنا ، فمَن التقيُّ وأيُّنا الكفّارُ ؟

للدين غاياتٌ وأشكالٌ ـ حقائقُ ومظاهرُ ـ والدينُ نفسُه لا يفرق بين الحقائق والمظاهر تفريقاً كبيراً . لا ريبَ في أن حقائقَ الدين أكثرُ قيمةً من مظاهره ، ولكنّ الدين وأهلَ الدين لا يتساهلون بشيءٍ من مظاهر الدين لأنّ ذلك يُفْضي في آخر الأمر الى التساهل بحقائقه . انّ الدينَ يَسْتَحِبُّ أن يفهَمَ أتباعُه حقيقةَ الدين وأن يقوموا بجميع الواجبات الدينية على الوجه المنصوص عليه ، لا فرق بينَ الايمان والعمل ، لا فرقَ بينَ الصلاة نفسِها وبين الشكل الذي تؤدّى به الصلاة .

والمعرّيُّ يرى ذلك أيضاً ، ولكنّه لا يرضى أن يقومَ الانسانُ بأشكال العبادة بينما هو يُهْمِلُ الغايةَ المقصودةَ من الدين : انّه لا يرضى من المسلم أن يَحُجَّ مثلاً إذا كان سيّءَ المعاملة لجاره أو إذا كان متغاضياً عن شيءٍ من واجباته الأدبية نحو جاره !

في هذا الجانبِ من التدينِ الشكليِّ تتركّز حملةُ المعرّي على أتباع الدين من العامّة وعلى أصحاب المذاهب الذين يستغلّون الدينَ في سبيل الدنيا ، ثم على الدين نفسه أحياناً حينما يُلْقي الى الناس بأشياء تبدو في ظاهرها غيرَ مقبولة في العقل .

والمعرّي يرى أن أشكالَ العبادات لا تُكَلِّفُ الإنسانَ شيئاً ، فالصلاةُ والذكرُ[1] والصيامُ لا تَفْرِضُ على القائم بها أشياء ماديّةً . حتّى الحجُّ نفسُهُ قد لا يزيدُ على رِحْلةٍ عاديّة . ثمّ إنّ هذه الاشكالَ من العبادة ـ لو قام بها صاحبُها مُخْلِصاً ، ولو أخذَتْ كثيراً من جُهْده ووقته ،

(١) الذكر : ذكر الله تعالى وتسبيحه .

ولو كلّفهُ القيامُ بها شيئاً من المال – لا تَنْفَعُ أحداً . من أجل ذلك يرى المعرّيُّ أن أشكالَ العبادات هذه ، اذا قام بها الانسانُ وحدَها من غير أن يترْفِدَها بما ينفعُ الناسَ ، لاقيمةَ لها البتّةَ :

توهّمتَ ، يا مغرورُ ، أنكَ ديّنٌ ؛ على يمينُ الله ، ما لكَ دينُ :
تسيرُ الى البيت الحرام تنسّكاً ويشكوكَ جارٌ بائسٌ وخَدينُ.

وجميعُ أشكالِ العبادة ، عند المعرّيّ ، لا قيمةَ لها اذا عَجَزَ الانسانُ عن ضبط نفسه عن المطامع التي تَضُرُّ بإخوانه من البشر :

سبِّحْ وصَلِّ وطُفْ بمكّةَ زائراً سبعينَ ، لا سبعاً ، فلستَ بناسكِ .
جَهِلَ الديانةَ مَنْ اذا عرَضتْ له أطماعُهُ لم يُلْفَ بالمُتماسكِ .

وفي رأيِ المعرّي ان اللهَ يُعاقِبُ الذي يَظْلِمُ أخاه الانسانَ درهماً واحداً بأشدَّ ممّا يُعاقب به الذي ضاعتْ عليه صلاةٌ أو ضاعَ عليه صَوْمُ يومٍ من الايّام :

أشدُّ عقاباً من صلاةٍ أضعْتَها وصومِ ليومٍ واحدٍ ظلمُ درْهَمِ .

ويُبالغُ المعرّيُّ فيرى أن الذي يترُكُ الصلاةَ عمداً بتَطَلُّ أقربَ عند الله من الذي يتّخذ الصلاةَ شَكْلاً : رِئاءَ الناسِ وتوصّلاً بالتظاهرِ بالعبادة الى الإضرار بالناس :

اذا رامَ كيداً بالصلاةِ مُقيمُها فتاركُها عمداً الى اللهِ أقربُ .

لا شكَّ في أن الدين لا يرضى عن ظُلْمِ الانسانِ لأخيه ، ولكنّه أيضاً لا يرضى أن يتْرُكَ الانسانُ صلاتَه عمداً ، مهما كانتِ الدوافعُ ومهما كان التعليلُ لِتَرْكِها ، ومهما قام به الانسانُ في مقابلِ تركِها العَمْدِ من الأعمالِ النافعة للناس كلّهم .

غير أنَّ اتجاهَ المعرّيِّ صحيحٌ : انّ بعضَ الاعمالِ – حتّى في الدين –

أفضلُ من بعض ، ولكن ليس في الاعمالِ كلِّها ما يبرِّرُ المعصيةَ .

• • •

هنالك أفرادٌ وجماعاتٌ يستغلّون الدينَ في سبيل الدنيا يكرهُهُمُ المعرّيُّ ونكرهم نحن أيضاً . يحملُ المعرّيُّ على نفرٍ من رؤساء الاديانِ والمذاهب واصحاب الطُرُق الصوفية من المسلمين وغير المسلمين وينْسِبُهم الى قلّة التقوى والى أنهم يُمَوِّهون على عوامِّ الناس بأمورٍ من الدين أو بأمورٍ ليست من الدين استغلالاً لهم وتكسّباً للمال الذي ينفقونه في حاجاتِهم وشَهَواتهم . فالمذاهبُ ، عند المعرّي ، أبوابٌ للارتزاق . وبينما نَجِدُ نفراً وجماعات من رؤساء الأديان والمذاهبِ ومن أتباعها يدْعون بأفواههم الى الخير والسلام نَجِدُهم يتنازعون ويتقاتلون ويُثيرون الفِتَنَ وينشرُون الشرَّ في الناس ، فمن الشواهد على ذلك كلّه :

يرتجي الناسُ أن يقومَ « إمامٌ »	ناطقٌ في الكتيبــة الخرساء[1]
كَذَبَ الظنُّ ، لا إمامَ سوى العقـ	ـلِ مُشيراً في صُبْحه والمساء[2]
إنّما هــذه المــذاهب أسبـا	بٌ لجرِّ الدنيا الى الرؤساء .
• أفيقوا ، أفيقو ، يا غُواةُ ، فإنّما	دياناتُكم مَكْرٌ من القُدماء :
أرادوا بها جمعَ الحُطام فأدركوا	وبادوا ، ودامتْ سُنّةُ اللؤماء .
• قالوا : فلانٌ جيّدٌ لصديقهِ ؛	لا يَكْذِبوا ! ما في البريّة جيّدُ ؛

---

(١) – يرى الشيعة كلهم أن الامام الغائب أو المستتر (المهدي) سيظهر في آخر الزمان آتياً من جهة المشرق في جيش كثيف العدد فيملأ الدنيا عدلا كا كانت قد ملئت ظلماً . الكتيبة الخرساء : القطعة من الجيش لا يسمع لها صوت (لثقل الدروع التي يلبسها الجنود فيسير الجنود على مهل فلا تكثر حركتهم ولا يسمع لدروعهم وسلاحهم أصوات).

(٢) في صبحه والمساء : في كل وقت . وقال بعض الشيعة المتطرفين : في صبح العقل ومسائه (في أول الدهر وآخره) .

فأميرهُـــم نالَ الإمارةَ بالخنا ،   وتَقيُّهُمْ بصلاتــه مُتَصيِّدُ[1]

وليس الدينُ عند نفرٍ من رؤسائه سوى وسيلة الى كسب المال حقاً وباطلاً حتّى أصبح الدين لهؤلاء الرؤساء كالكلب أو كالباز (أو البازي) للصيادين[2] :

والدينُ قد خسَّ حتّى صار أشرفُه   بازاً لبــازينَ أو كلْباً لكلاّب !

ولا يكتفي هؤلاء بالتكسّب بالدين ، بل يُلْقون العداوةَ بين أهل الأديان أيضاً :

ولا تُطيعَنَّ قوماً مـا ديانتُهم   إلاّ احتيالٌ على أخْذ الأتاوات[3]
وإنّمــا حمّلَ التوراةَ قارئها   كَسْبُ الفوائد لا حُبُّ التلاوات .
إنّ الشرائعَ ألْقَتْ بيننــا إحَنــاً   وأوْرَثَتْنــا أفانينَ العداوات[4] !

* * *

وممّا يشكو منه المعريّ أيضاً قلّةَ فَهْمِ العامّةِ للغاية من الدين والدين نفسه . وليس المعريُّ أوّلَ من احتقرَ العامّةَ ولا آخرَ من ذمّهم ، حَسْبُكَ من ذلك ما جاء في القرآن الكريم : ﴿ إنْ هُمْ إلاّ كالأنعام ، بلْ هُمْ أضَلُّ سَبيلاً ﴾ . ولقد شكا منهم أيضاً وذَمّهم هيراكليطوس اليونانيّ (ت ٤٧٥ ق.م.) والامامُ عليٌّ وإخوانُ الصّفا وابنُ طفيل الأندلسيّ

---

(١) الخنا : القول الشنيع والفعل الرديء .
(٢) الباز (جمعه أبواز وبيزان) والبازي (جمعه بزاة) نوع من الصقور : طير يصاد به . البازون : المصطادون بالبزاة (و ليست في القاموس). الكلاب (بفتح الكاف) : صاحب كلاب (الصيد) .
(٣) الأتاوة : الخراج (الضريبة) والرشوة .
(٤) الاحن جمع إحنة (بكسر الهمزة) : الحقد والغضب . أفانين جمع أفنان ، وأفنان جمع فنن (بفتح ففتح) : غصن (نوع) . أفانين العداوات : أنواع العداوات .

والعامّةُ هُمْ أولئك الذين يُقَلِّدون الآخَرينَ في أعمالِهم من غير أنْ يُفكِّروا : يأخُذون بظاهرِ أمورِ الدين ويَغفُلون عمّا وراء ذلك . ثمّ إنّ هنالك طَبَقَةً من الناس تُؤلِّمُ المعرّيَ أكثرَ من جُمهورِ العامّة ، تلك الطبقةُ القريبةُ من الخاصّة والتي تعمل أعمالَ العامّة أو أعمالاً لا تَليقُ إلاّ بالعامّة . ففي هؤلاء كلِّهم يقولُ المعرّي :

عاشوا كما عاشَ آباءٌ لهم سَلَفوا ... وأورثوا الدينَ تقليداً كما وَجَدوا ؛
فلا يُراعون ما قالوا وما سَمِعوا ... ولا يُبالون من غَيٍّ لِمَنْ سَجدوا ! [1]

كلُّهُم يفعلُ ذلك في كلِّ شيءٍ :

في كلِّ أمرِكَ تقليــدٌ رَضيتَ به ، ... حتى مقالُكَ : ربي واحدٌ أحَدُ !

وحينما يعتقدُ العامّةُ الرأيَ أو يقومون بعمل من أعمال الدين لا يفكّرون في ما يعتقدون أو ما يعملون . وربّما كانَ الأمرُ الدينيُّ رمزاً الى معنىً أو تذكيراً بحَدَثٍ تاريخيٍّ أو تنبيهاً على حكمة ، ولكنّ العامّةَ يكتفون بظاهرِ الإشارة الدينيّة (لأنّها لا تكلّفهم جُهْداً عقلياً) ولا يفطنون الى ما وراءها – تَساوى في ذلك كلُّ البشر في جميعِ العصور ، فوَقَفَ أبو العلاء المعرّيّ يتفرّجُ بهؤلاء ويتساءل في نفسه (في غير اللزوميات) :

عَجِبْتُ لِكِسْرى وأشياعِه ... وغَسلِ الوجوهِ ببَوْلِ البَقَرْ [2] ؛

---

(١) راعيت الأمرَ : نظرت إلامَ يصير (الى عاقبته وتأثيره ونتيجته) . ما بالى الأمرَ : لم تَهمّه أو يكترث له . الغي : الضلال .

(٢) يرى مجوس الهند أن البقرة أم ، ولذلك هم يقدسونها . و من علامات تقديسها عندهم أنهم يتبركون ببولها وروثها ، يغسلون ببولها وجوههم ويجعلون من روثها (رجيعها ، برازها) علامات يضعها النساء على جباههن بعد أن يُلوِّنَّها باللون الاحمر (ولا نزال نرى ذلك من الهندوس (المناذكة) الى الآن .

وقول اليهـود : إلهٌ مُحِبٌّ رَشاشَ الدماء وريحَ القُتَرِ [1] ؛
وقول النصارى : إلهٌ يُضـامُ ويظلَمُ حقّاً ولا ينتصر [2] ؛
وقومٌ أتَوا من أقاصي البلادِ لِرَمْيِ الجِمارِ ولَثْمِ الحجر [3] ؛
فيا عجباً من مقالاتِهـمْ أيَعْمَى عن الحقّ كلُّ البشر !

• • •

والمعرّيّ يرى في الأديان نفسها اختلافاً كبيراً ، ذلك لأنّ المعرّيّ يعتقدُ أن الاديانَ أرضيةٌ من صُنْعِ البشر ، وأنّ الذين وضعوها أناسٌ أمثالُنا يُصيبون ويُخطئون ويُنظرون ـ وهم يفعلون ما يفعلون ـ إلى حاجات أزمانِهم وإرضاء أتباعهم ثم إلى مصالحهم . ولا تقتصرُ مُلاحظةُ المعرّيّ هذه على الذين جاءوا بالأديان ابتداءً ، بل على رؤساء تلك الأديان في الأزمنة المختلفة أيضاً . ففي الأديان ـ كما يقول المعرّي ـ اختلاف وتناقض :

تَبايَنَ في الدينِ المَقالُ [4] : فجاحِدٌ ، وصاحبُ تَوْحيدٍ ، وآخرُ مُشْرِكُ .
• أتى عيسى فبَطَّلَ شَرْعَ موسى ، وجاء مُحَمَّدٌ بصَلاةِ خَمْسِ .
وقالوا : لا نَبِيَّ بعـدَ هذا ، وأوْدَى الناسُ بين غَـدٍ وأَمْسِ .
• تَناقُضٌ ما لنا إلاّ السكوتُ له ، وأن نَعوذَ بِمَولانا من النار .

والمذاهب وسائلُ إلى الحصول على القوّة والجاه وإلى كسب المَعاش بشيءٍ من الحيلة واستغلالِ الناس :

---

(١) القتَر : ريح اللحم المحترق (لأن = اليهود كانوا يقدمون الاضحيات من البشر والحيوان).
(٢) لا ينتصر (بكسر الصاد ، بالبناء للمعلوم) : يستنصر ، يستنجد . ينتصر (بفتح الصاد ، بالبناء للمجهول) : يسرع قوم الى نصرته والدفاع عنه .
(٣) رمي الجمار ولثم الحجر (الأسود) من مناسك الحج . والجمار سبع جمرات أو حصيات (بالتصغير : حجارة صغيرة) يرمي بها الحاج على صخرة في العقبة (بمكة) .
(٤) تباين : افترق ، اختلف .

إنّما هذه المذاهبُ أسبابٌ لجَرّ الدنيا الى الرؤساءِ،
كالذي قام يجمعُ الزنج بالبصرة والقَرْمَطيّ بالأحْساء[1].
• عَلِمَ الإمامُ، ولا أقولُ بظَنّةٍ، أنّ الدُعاة بسَعْيها تتكسّبُ[2].

وربّما وضع الفقهاء الخلافات في الأديان والآراء في المذاهب هُزُؤًا بالناس أو جهْلًا منهم:

• وأعْلَمُ أن ابنَ المعلّم هازلٌ بأصحابه، والباقلانيُّ أهزَلُ[3].
فعفُّوا وصَلّوا واصمُتوا عن تناظُرٍ، فكلٌّ أميرٌ بالحوادثِ يُعْزَلُ.

وهنا يَرْجِعُ المعريُّ الى جميع الأقوالِ لجميعِ أهلِ الأديانِ فيقولُ متسائلاً ثمّ مُجيباً:

هلْ صَحّ قولٌ من الحاكي فنَقبَلَهُ أم كلُّ ذاك أباطيلٌ وأسمارُ؟[4]
أمّا العقول فآلَت أنّه كَذِبٌ، والعقلُ غَرْسٌ له بالصدق إثمارُ[5].

---

(١) ثار رجل يسمى نفسه علي بن محمد ويدعي النسب الفاطمي في الاحساء (شرقي شبه جزيرة العرب) وجمع حوله طوائف من الزنج كانوا يعملون في استصلاح الأراضي في أحوال بائسة جداً. وقد دامت هذه الفتنة المعروفة بفتنة الزنج ثلاثة عشر عاماً، من سنة ٢٥٧إلى ٢٧٠ هـ (٨٧٠ – ٨٨٤ م) وذهب فيها عدد كبير جداً من القتلى من الطرفين. وقرمط = حمدان قرمط استأنف حركة علي بن محمد، سنة ٢٧٧ هـ (٨٩٠ م) ووسعها حتى وصلت الى الشام. ويرى المعري أن هذه الحركات الدينية كانت غايتها جر المنافع الشخصية الى الرجال القائمين بها.

(٢) الدعاة (جمع داع: رجل يعمل في نشر الدعوة الفاطمية). الامام: رجل من نسل الإمام علي يرى الشيعة أنه معين ومنصوص عليه لتولي الخلافة. وكان أئمة الشيعة يعيشون في الأغلب في ستر (في عدد من أدوار التاريخ) ويوجهون الدعاة ليجمعوا الناس حول دعوة آل علي بن أبي طالب ويقاوموا الخلافة الأموية والخلافة العباسية.

(٣) ابن المعلم من علماء الكلام الشيعة، والباقلاني من علماء الكلام السنة.

(٤) الاسمار جمع سمر (بفتح ففتح): الحديث في الليل.

(٥) آلى: أقسم.

ثمّ ينصح المعرّيّ الانسان بأن يُقلّبَ نظرَه في ما جاء في الأديان ويقبَلَ منها ما يُجيزه العقلُ فقط :

فلا تَقْبَلَنّ ما يُخبِرونك ضِلّةً اذا لم يُؤيّدْ ما أتوكَ به العقلُ .

ولكن المعرّيّ يذكُرُ أن العقل غيرُ موجود في جُمهورِ الناسِ حتّى يستطيعَ كلُّ إنسانٍ أن يَلْجأ إلى عقله للتمييز بين ما جاءت به الاديان ، فيستدركُ قائلاً :

أيُّها الغِرُّ ، إن خُصِصْتَ بعقـلٍ فاسْألَنْهُ ؛ فكلُّ عقلٍ نَبِيُّ [1] !

الجسد والنفس : أصلهما ومصيرهما

الإنسانُ مؤلَّفٌ من « مادّة » هي جِسمُه ومن « معنىً زائد على الجسمية » هي نفسُه . ولقد اتّفق الفلاسفةُ والعلماء والفقهاء على « حقيقة الجسد وطبيعته وأصله ومصيره » ، ولكنّهم لم يتّفقوا على ذلك « المعنَى الزائد على الجسمية » (على نفسه) ، والذي به وحدَه يكون الإنسانُ – عندهم جميعاً – إنساناً .

لا يرى أبو العلاء المعرّيّ بأساً في الاعتقاد بآدمَ وحوّاء ما دُمْنا نَرْمُزُ بهما الى ابتداءِ وجودِ الإنسان – بما هو انسان – على وجه هذه الارض . ولكنّه يُنكِر أن يكونَ « آدمُ » هذا قريبَ العهد منا على ما تُخَيّلُه التواريخُ الموضوعة :

خـالقٌ لا يُشَكُّ فيـه قـديمٌ ، وزمانٌ على الأنـام تـقـادمْ .
جـائزٌ انْ يكونَ آدمُ هـذا قبلَـه آدمٌ عـلى إثْرِ آدمْ .
• ومولدُ هذي الشمسِ أعياكَ حدُّه وخبّـرَ لُبٌّ انـه مُتقادمُ .

---

(١) الغر : الشاب [illegible] التجربة .

وما آدمٌ في مذهبِ العقلِ واحداً   ولكنّــه عند القياس أوادم .

وأصلُ النفس أيضاً مجهولٌ ، والعلماء أنفسهم في ذلك مختلفون . واذا كان المعرّي لا يَعْرِفُ ماهيةَ النفس ، فانه يستعير أحياناً من الفلاسفة أقوالاً تذكرُ أن النفس كانتْ موجودةً قبل البدن ، وأنها كانتْ قبلَ اتصالِها بالبدن سعيدةً ، كما كان البدن قبل الاتصال بها وادعاً هادئاً :

والجسمُ لاشكَّ أرضيٌّ وقد وُصِلَتْ   به لَطائفُ[1] عالاها مُعاليهــا .
فقيل : جاءته من ارضٍ على كَثَبٍ ،   وقيل : خرَّتْ إليــه من أعاليها .
• الجسمُ والروحُ من قبلِ اجتماعِهما   كانا وديعَيْنِ لا همّاً ولا سقَما .

ثم يأتي الموتُ فيفرّق بين الروح والجسد . أما الجسدُ فيعودُ إلى أصله ، الى التراب . وأما الروح (النفس ، في تعبير المعرّي) فلا علم لأحد بما تصير اليه بعد مفارقة الجسد : هل تبقى حيّة واعية ؟ هل تضيع في الهواء وتَهْلِكُ مثلَما يهلك الجسمُ في التراب ؟ هل تبقى في نعيمٍ أو في شقاء ؟ هل تكون في مكان لا نعلَمه ؟ كلّ هذه أسئلة لا أجوبةَ لها :

إن يَصْحَبِ الروحَ عَقلي بعدمَظْعَنِها،   للموت ،عني فأَجْدِرْ أن ترى عَجَبا ؛
وان مَضَتْ في الهواء الرّحْبِ هالكةً   هلاكَ جسمي في تُربي فواشَجبا[2] .
• دفناهم في الأرض دفنَ تيقّنٍ ،   ولا علمَ بالأرواح غيرَ ظُنُونِ .
ورَوْمُ الفتى ما قد طوى اللهُ علمَــه   يُعَدُّ جُنوناً أو شبيهَ جنون[3] !

ونعود الى اتّجاه المعري في الشك والى منطقه في هــدى العقل نستعينُ بهما على فَهْمِ رأيه في مصير النفس

---

(1) يقصد الروح .
(2) الشجب : الهم (والحزن) والهلاك . واشجبا : ما أشد حزني وأطوله .
(3) رام يروم : يطلب ، يستخبر .

إن العقل لا يُدلّ على بقاء النفس ، ولكنّه أيضاً لا يدلّ على هلاكها . غير أننا إذا رجَعنا الى الاختبار وجدْنا أن الاختبار لم يعْرف بقاءً للنفس ولا عرّف أحداً عاش بعد أن مات ؛ بينما العقلُ والاختبار يدلاّن على خلود العالَم الماديّ حولنا ؛ فيستنتج المعري من ذين الاختبارين أنّ النفس اذا ارتحلت عن هذه الدنيا فانها لا ترْجِعُ اليها ولا تصيرُ الى آخرة :

اسيرُ فلا أعودُ ، وما رُجوعي إذا كانَ الرحيلُ رحيلَ قالٍ[1] ؟
ضَحِكْنا ، وكان الضحكُ منا سفاهة ؛ وحُقّ لسُكّان البرية ان يبكـوا .
يُحطّمنا ريبُ الزمان كأننـا زُجاجٌ ولكن لا يُعاد له سَبْكُ .
• خذِ المرآةَ واستخبرْ نُجوماً -تَمُرُّ بمطعَمِ الأرْيِ المَشُورِ[2]-
تدُلُّ على الحِمامِ بلا ارتياب ، ولكن لا تدل عـلى النُشورِ[3] !
• إن تسألِ العقلَ لا يُوجِدْكَ من خبرٍ عن الأوائل إلا إنهم هلَكوا .

ويبدو أنّ أبا العلاء كانَ في أوّلِ أمرهِ يُقرُّ بالبَعْثِ على ما جاءتْ به الأديانُ ، وبالجنّة والنار ، قال :

اذكُرْ إلهكَ إن هَبَبْتَ من الكرى واذا هَمَمْتَ لِهَجْعة بِرُقادِ[4] .
واحذَرْ مَجيئَكَ في الحساب بزائفٍ ، فالله ربُّكَ أنقدُ النُقّـادِ[5] .
تَغشى جهَنّمَ دَمعةٌ من تائبٍ فتبوخُ وهْيَ شديدةُ الإيقادِ[6] .

---

(١) قال : مبغض ، كاره .
(٢) الأري : العسل . المشور اسم مفعول من شار العسل : جناه وقطفه (يصبح العسل مراً بفمك) .
(٣) الحمام : الموت . النشور : الخروج من القبور .
(٤) الكرى : النوم .
(٥) زائف = عمل زائف (عمل سوء) .
(٦) باخت النار : سكنت (هدأت ، بردت ، انطفأت) .

وهي الحياةُ فمِفقّةٌ أو فتنةٌ ، ثمّ المماتُ فجنّةٌ أو نارُ !

لكنّه عاد فخلَعَ عنه هذا الاعتقادَ وقال :

لَعَمري ، لقد خادعْتُ نفسي بُرهةً
وصدّقتُ – في أشياءَ – مَنْ هُوَ مائنُ[1] !

ومَعَ أنّ الغالبَ على آراء المَعرّي أنّه يَقِفُ أمامَ الآخرة مَوْقِفاً **لا أدريّاً** : ليس عندَه بُرهانٌ على خُلود النفس ولا عندَه بُرهانٌ على **هَلاكِها** ، فإنّنا نَجِدُ له أبياتاً كثيرةً تدلّ صَراحةً على أنّه لا يؤمن إلاّ بالوجود الماديّ ، وأنّه لا يَعْرِفُ بعدَ وُجود الجسم في هذه الحياة وجوداً آخرَ ، وأنّه لا سبيلَ – عنده – الى القول بوجود آخرَ . إنّ الدهرَ وحدَه خالدٌ ، وإنّ الموجودات الماديّةَ وحدَها خالدةٌ في الدهر :

وكم نَزَلَ القَيْلُ عن مِنبرٍ فعاد الى عُنصرٍ في الثّرى[2] !
ونَوْميَ موتٌ قريبُ النُّشور ، وموتيَ نومٌ طويلُ الكَرى .
نَزُولُ كما زالَ آباؤنا ، ويبقى الزمانُ على ما تَرى :
نهارٌ يُضيءُ ، وليلٌ يجيءُ ، ونَجمٌ يَغورُ ، ونجمٌ يُسرى .

والمعرّيُ لا يؤمنُ بالتقمّص (تقلّبِ النفس الواحدة في عَدَدٍ من أجسام البشر) ولا بالتناسخ (تقلّبِ النفس الإنسانية في عددٍ من أجسام الناس والحَيَوان) ويهزأ بالذين يؤمنون بهما – على قدمهما في التاريخ ، منذُ أيام فيثاغورسَ اليونانيّ (ت ٥٠٣ ق . م .) ، ومَعَ ورودهما عند أفلاطون ، ومع انتشار القول بهما قديماً ، في الهِندِ ، ثمّ في أيامه هو .

---

(١) المائن : الكاذب .
(٢) القيل : الملك . نزل القيل عن منبر (مات) . الثرى : التراب . عاد الى عنصر في الثرى : انحل جسده وعاد عناصر كالعناصر الموجودة في التراب .

عصرُ الغزّاليّ

في القرن الخامس للهجرة (والحادي عشَرَ للميلاد) كان الخلفاء العبّاسيون قد فقدوا السُلطة الفعلية في الدولة، ولكنّ أحوالهُمُ الشخصيةَ كانت مستقرة.

أما فيما عدا ذلك فالاضطرابُ كان مُستطيلاً: كان الأُمراءُ أصحابُ الدُويلات، من العرب ومن غير العرب، المسالمين للخلافة أو المعادين لها، يتصرّفون وكأنهم هم أصحابُ الرأي غيرَ مُلقين الى الخلافة بالاً إلاّ في الاحترام الظاهر. ثم إنهم كانوا يتنازعون في أثناء ذلك فيستولي بعضُهم على بلدان بعضٍ أو يقتل بعضُهم بعضاً.

وكذلك كانت أعمالُ الشغَب والنهْب منتشرة يقوم بها الجنود الأتراك والعيّارون، وهم أناسٌ يتسلّطون على الناس فيكسبون رزقَهم بالحيلة وانتهاز الفُرَص في الفِتَن والكوارث خاصّةً، ينهبون ما يَقْدِرون على نهبه أو يفرِضون الأتاوات على التجّار وعلى ذوي اليَسار من الناس. وقد كثُرَتْ، في ذلك الحين، الفِتَنُ المذهبية بين السُنّة والشيعة في الأكثر ثمّ بين أهل المذاهب السُنّية أنفسِهم مرّةً بعد مرّة.

أمّا أعظمُ ما اضطربتْ به البيئة العبّاسيّة في القرن الخامس للهجْرة (الحادي عشَر للميلاد) فكان **الحركة الباطنية** : كان الفاطميّون في مصْرَ ينازعون العبّاسيّين جِهاراً في العراق ويُشجّعون الشيعة على الفتنة . وكذلك كان البويهيّون (وهم شيعةٌ من الفُرْس) يَحْكُمون العراقَ وفارسَ وينُاصرون الفاطميّين سِرّاً وجَهراً .

ثم اصْطَرَعَ في هذه الحِقْبة حرَكتان : علمُ الكلام والصوفيّة .

ذروة علم الكلام والأشعريّة

اتّسعَ علمُ الكلام في العصر العبّاسي اتّساعاً كبيراً وأصبحَ الاعتزال ، منذُ أيّام المأمون (ت ٢١٨ هـ = ٨٣٣ م) ، مذهباً رسميّاً للدولة ، وابتعدَ ابتعاداً كبيراً عن رأي السلَف وأهل السُّنّة والجماعة : قال المأمون بخلق القُرآن ثمّ فرَضَ هذا الرأيَ (٢١٨ هـ) على الأمّة واضطهدَ كلَّ من لم يقُلْ بقوله هذا . وظلَّ هذا القولُ مدّةً طويلة سياسةً للدولة العبّاسية .

وتطرّفَ ابراهيم النظّامُ (ت ٢٣١ هـ) في الاعتزال فقال بأنّ الإنسان مُخَيَّرٌ تخييراً كاملاً . فالقَدَرُ خَيْرُهُ وشرُّه منّا (لا من الله تعالى) لأنّ الله يَقْدِرُ على فعل ما فيه صلاحُ المخلوقين فقطْ ولا يَقْدِرُ على الظُّلم . وأنكر النُّبوّات والمُعْجزات وقال إنّ إعجازَ القُرآن ليس في نَظْمه (أسلوبه) وإنّما في إخباره عن الغَيْب .

وفي القرن التالي كان في المعتزلة فقيهٌ كبيرٌ اسمُه أبو الحَسَن الأشعريُّ (ت ٣٣٠ هـ = ٩٤٢ م) هالَه ذلك المَدى الذي ابتعد به رجالُ الاعتزال عن الإسلام فأعلنَ تَوْبتَهُ (في المسجد الجامع في البصرة) من القول بالاعتزال ورَجَعَ الى رأيِ أهل السُّنّة والجماعة فقال : « قولُنا الذي نقولُ به وعقيدتُنا التي نَدين بها التمسُّكُ بكتاب ربّنا عزّ وجلّ وبسُنّة » نبيِّنا

عليه السلامُ ، وما رُويَ عن الصحابة والتابعين وأئمّة الحديث ، ونحنُ بذلك مُعْتَصِمون » .

ولم يكن للأشعريِّ رأيٌ خاصٌ ، إلاّ أنّه أخذَ البراهينَ الفلسفيةَ وجَعَلَ يُفَنِّدُ بها آراء المعتزلة ويَنْصُرُ العقائدَ الإسلامية فالمذهبُ الأشعريُّ – أو الأشعريةُ – رجوعٌ الى التقَيُّد بما فَهِمَهُ المسلمون الأولون من العقائد الإسلامية وعودةٌ إلى تفضيل ما جاء به النَّقلُ (الروايةُ عن صَحابة رسول الله) على ما يُوجبه العقْلُ أحياناً ، لأنّ العقلَ عاجزٌ عن الفَصْل في الأمور المُغَيَّبَة كالألوهية والنُبوّة والنفس والآخرة .

التصوف

الصوفيةُ حركةٌ نشأت في مَطْلَع العصر العبّاسي حينما عَمّ التَرَفُ وكَثُرَ انغماسُ الناس في الإسراف وفي الملاذ ، فَحَدَثَ – في جانب آخرَ من البيئة العبّاسية – رِدّةُ فِعْلٍ ونُفْرَةٌ من ذلك كلّه واتّجه نَفَرٌ من ذوي الاستعداد المثالي في الحياة الى الزُهد وكرِهوا ماكانَ يُقْبِلُ عليه الناسُ من اللهو والمَلاذ . ولقد كان في العصر الأُمويّ ، وقبلَ العصرِ الأمويِّ أيضاً ، زُهّاد ، غيرَ أنّ الزهدَ لم يكنْ قد بلغ بَعْدُ – من حيثُ التَطَرُّفُ ومن حيث الاتّجاه العقليّ – إلى أنْ يُسَمّى تَصَوّفاً .

والذي أجمعَ عليه مؤرّخو الأدب والفلسفة أن كلمةَ « تصوف » و « صوفية » مأخوذةٌ من « الصوف » لأنّ « الصوفَ » كان منذُ زمنٍ قديمٍ اللباسَ الغالبَ على الزهّاد .

وليس للتصوف تعريفٌ مُجْمَعٌ عليه ، ولكنّ المقبولَ في تعريفه أنّه « سُلوكٌ عمليٌ في الحياة وفي الاتجاه الفكري يَغْلِبُ فيه الجانبُ الروحيُّ على الجانب الماديّ ، ويزيدُ فيه العُنْصرُ الفرديّ على العنصر

الاجتماعي ، مَعَ التكلّم بالرمْز في التعبير عن الآراء والمقاصد » .

والتصوفُ الاسلامي نشأ في بيئة إسلامية وبعواملَ من البيئة الإسلامية نفسها ، ثمّ تسرّبتْ إليه عناصر من بيئات أجنبية : تسرّبَ إليه من المذهب الإسكندراني (اليوناني المتأخّر) القيامُ برياضة (روحيّة) غايتُها التأمّلُ الدائم في الله حتى تَدْخُلَ النفسُ في حال من الذُهول والوَجْد (غياب المحسوساتِ عن الحِسّ مَعَ شيء من اللذّة الروحية) للاتّصال بالعلّة الاولى (بخالق النفس) لاستمداد المعرفة الصحيحة من العقل الفعّال .

وتسرّبَ من الهُنود الى التصوّف الاسلامي تَعْذيبُ النفس بالإيغال في التقشُّف وبالتطرُّف في العبادة ثمّ الفكرةُ العامّةُ من « النرفانا » . والنرفانا في الفلسفة الهندوكية تدلُّ على تخلّص النفس من التناسخ والدخول في العَدَم (حتّى تتخلّصَ النفس من الشقاء المُلازِم للحياة الإنسانية على هذه الارض) . أمّا المتصوّفةُ المسلمون فجعَلوا من النرفانا مرحلةً قبلَ الاتّصال بالله ، وسمّوْا هذه المرحلةَ « الفنَاء » . في هذه المرحلة تفقدُ النفسُ شعورَها بالمحسوساتِ وتَتّجِهُ بكلّيّتها إلى التأمُّل في الله حتى يَتِمَّ لها الاتّصالُ به .

وانتقل من الفلسفة الصينية إلى التصوّف الاسلامي كثيرٌ من التعابير ، نحوُ طريق ، سَفَر ، الخ . فالتصوف ، بهذا المَعْنى ، ليس أحوالاً عارضةً للانسان ولكنّه « سَفَرٌ في طريق » (سُلوكٌ مستمرٌ على مَنْهَجٍ مُعيَّن) .

وأمّا من النصرانية فانتقل إلى التصوّف الاسلامي عُنْصران : تعذيبُ النفس (وهُوَ شيءٌ موجودٌ في الهندوكية) والتبتّلُ (تركُ الزَواج وترك السَعْي في الدنيا) . وقدكان لهذين العُنْصرين أثرٌ بارزٌ في نَفَرٍ من المتصوّفة

البَغْداديين فلامَهُمْ عليهما جُمهورُ المتصوّفين المسلمين لأنّ هذين العنصرين مُخالفان للحياة الاسلامية .

والتصوّفُ نوعان معتدلٌ ومتطرّفٌ ، فالمعتدل منه « خشوعٌ » في العبادة مَعَ الاهتمام بالجانب الروحيّ الذي يدعو إلى الاطمئنان النفسي في الحياة وترك الاهتمام بالأمور الدنيوية التي تُقْلِقُ النفسَ من غير أن يكونَ للنفسِ قُدرةٌ على الفَصْل فيها » . وقد مَثّلَ الامامُ الغزّاليُّ هذا النوعَ .

أمّا التصوّفُ المتطرّف فَهُوَ « اتّجاهٌ فِكريٌ في تفسير العالم الطبيعي والعالم الماوراني (اللهَ والنبوّةَ والنفسَ والخلودَ) تفسيراً رمزيّاً شخصيّاً مَعَ قِلّةِ المبالاة بالذي تواضع عليه رِجالُ الفكر ورجال الدين في ذلك . وقد مَثّلَ هذا النوعَ المتطوّفُ نَفَرٌ منهم الحلاّجُ والسُهْروردي المقتولُ وعُمَرُ بنُ الفارض ومُحْيِي الدين بنُ عربيّ .

ويرى نفرٌ من الدارسين في التصوّف عدداً كبيراً من السيّئات ، وخصوصاً في التصوّف المتطرّف . ولكنْ لا بدّ من الإشارة إلى ثلاث حَسَنات للتصوّف عامّةً : تأكيد الجانب الروحيّ في الأفراد والجماعات – تهذيب النفس وضبط سُلوكها – وذلك الادب الجميل الذي خلّفه المتصوّفةُ .

النزاع الديني

ثمّ إنّ علمَ الكلام تحوّل من جدال دينيّ نظريّ الى نزاع سياسي عَمَليّ . فَوَقَفَ المعتزلةُ مَعَ الشيعة الى جانب الدولة البُوَيْهِيّة . أما الاشاعرة والمعتدلون من المُتَصَوّفة فقد وقفوا الى جانب السلاجقة . وكان السلاجقةُ أتراكاً من أهل السُنّة اسّسوا دولةً لهم في فارس ثمّ استولى زعيمُهم طُغْرُلُ على بَغداد (٤٤٧ هـ) وبَسطوا فيما بَعْدُ نفوذَهم في العِراق والشام وعلى بلادِ الروم (آسية الصغرى) . وقد وَقَفَ هؤلاء

كلهم – الاشاعرةُ والصوفيةُ المعتدلون والسلاجقةُ– في وجه الباطنية والمعتزلة والبُويهيّين . في ذلك الحين كان المذهبُ الأشعري قد اتّسعَ حتّى أصبحَ يَضُمُّ جميعَ أهلِ السُّنّةِ والجماعة .

بدأ هذا التاريخُ المريرُ سَنَةَ ٣٧٠ هـ (٩٨٠ م) حينما استعانَ المعتزلةُ ببني بُوَيْه فأعانَهم بنو ابن بويه لِيَقْوَوْا بهم على أهل السنة فملأوا بهمُ مناصبَ الدولة . ولقد ساعدَ على استفحالِ أمرِ المعتزلة أنّ الصاحبَ بن عبّاد (ت ٣٨٥ هـ = ٩٩٥ م) ، الأديبَ المشهورَ ووزيرَ البويهيين ، كانَ معتزلياً شديد الحميّة ، وَزَرَ ثمانيَ عَشْرَةَ سَنَةَ استغلّها كلّها في نشر الاعتزال بالترغيب بالمال والمناصب أو بالتهديد . وعاشت دولةُ بني بويه الى منتصف القرن الخامس وعاشتْ مَعَهَا فَوْرَةُ المعتزلة على الاشعرية . ولكن تخلّلَ ذلك نُصْرَةُ السُّلطان محمود الغزنوي (ت ٤٢٠ هـ = ١٠٢٩ م) للأشعرية فنفى المعتزلةَ عن الريّ وأحرق كُتُبَهُمْ . ولكنّ الأشعريةَ أُصيبوا بمحنة شديدة سنة ٤٤٥ هـ (١٠٥٣ م) في خُراسان ، ولُعِن أبو الحسن الأشعريّ على المنابر ؛ وكان السلاجقة لا يزالون في أول أمرهم .

ويبدو أن اضطرابَ الأحوال في القرن الخامس الهجْري قد ساعدَ على اتّساع الحركة **الصوفية** ، ثم أصبح للصوفية جاهٌ ومَكانة .

وكان الشافعية **والأشاعرة** مُغالين في نُصْرَةِ مذهبهم وفي الحملة على خصومهم .

واتفق أنْ وَزَرَ أبو نَصْر محمدُ بن منصور الكُندري الطوسيّ لطغرل بك السلجوقي ، وكان الكندري معتزلياً فاستمرت محنة الاشاعرة اثنتي عشرة سنة أخرى . ولكن لما قتل الكندري (٤٥٦ هـ = ١٠٦٤ م) زال بمقتله نفوذ المعتزلة ، ثم جمع السلاجقة جهودهم على نصرة الاشعرية ، مذهب أهل السنّة

والجماعة ، وبنى الوزيرُ نظامُ المُلكِ المدارسَ في قواعدِ البلادِ للتدريس ولتقرير المذهبِ الأشعري .

الاغتيال السياسي

واستأنفَ الباطنية نشاطَهم فجأةً ، وبعُنفٍ جديد ، نهْباً واغتيالاً وتدميراً ، بدأ باغتيالِ الوزيرِ نظامِ المُلْك (وزيرِ الملك السلجوقي مَلِكشاه) سَنَةَ ٤٨٥ هـ (١٠٩٢ م) قتله صبيٌ دَيْلَمِيٌّ منهم دنا منه مُستميحاً (شيئاً) أو مستغيثاً ثم طعنه . وبعدَ سنةٍ وثلاثينَ يوماً تُوفِّيَ مَلِكشاه فخلفه ابنه بَرْكِيارُق ، وقد ظَهَرَ أمرُ الباطنية وهم يمْلِكون القِلاعَ والحصون مثل قلعة أصفهان وقلعة ألَموت[1] وسواهما . ثم جعلوا يقطعون الطرق ويقتلون ويدمِّرون . وفي نحو سنة ٤٨٨ هـ (١٠٩٥ م) نصبوا أحمدَ بنَ عبد الملك مَلِكاً ونشروا الحَوْلَ في كلِّ مكان . ثم زحفتْ جحافلُ الإفْرَنْجِ الصليبيين على الشام (٤٩١ هـ = ١٠٩٨ م) فاشتدَّ بذلك ساعدُ الباطنية وكَثُرَ عَيْثُهُم ، في أواخرِ القرنِ الخامس الهجري وأوائل القرن السادس ، معَ اتِّساعِ الاجتياحِ الصليبيّ في الشام .

ورأى السلطانُ بركيارُق أن يأمرَ بقتل الباطنية (٤٩٤ هـ = ١١٠١ م) فقُتل منهم خلقٌ كثيرٌ في أصفهان والريّ وفي غيرهما .

---

(١) أَلَه موت (بلسان الديلم : الفرس الغربيين) تعليم العقاب (أحد جوارح الطير) .
ترسم في العربية ألَموت بهمزة مفتوحة (راجع ابن الأثير ١٠ : ١١٨) .

حُجّةُ الإسلامِ الغَزّاليّ

كان محمّدُ بنُ محمد ، والدُ الإمام الغزّالي رجلاً أمّيًّا فقيراً يغزل الصوف ويبيعه في دكّانه بطوس ؛ وكان رجلاً صالحاً يجالس المتفقّهة ويحضُرُ مجالس الوعظ ويألف الصوفية . ويبدو أنه لم يرزق بابنيه أبي‌حامد محمدٍ وأبي الفتوح أحمدَ باكراً . ثم انه توفي وهما بعدُ طفلان .

وُلد أبو حامد محمدُ بن محمد الغزّاليّ سنة ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م) في طوس ، وفيها تلقّى علومه الاولى . وقبل أن يتوفّى الغزّالي الوالد أوصى بابنيه جاراً له صوفياً بأن يعلّمهما ولو أنفق عليهما كلّ ما سيخلفه عليهما من المال .

ونَفِدَ هذا المال وشيكاً فنصح الجار الصوفي للغزاليين بأن يدخلا مدرسة يأكلان فيها ويأويان ، ثم يتعلّمان في أثناء ذلك . وكثيراً ما كان ابو حامد يقول بعد ذلك : طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون (العلم) إلاّ لله !

وتلقّى الغزالي الفقه في طوس ، سنة ٤٦٥ هـ (١٠٧٣ م) ، على أحمد ابن محمّد الراذكاني . ثم ذهب الى جُرجان ودرس على الشيخ أبي القاسم اسماعيلَ بن مسعدة الاسماعيلي الجرجاني (٤٠٤ — ٤٧٧ هـ) ، وكان إماماً شافعياً ومحدّثاً أديباً ، وكانت داره مجمع العلماء (ابن الاثير ١٠ : ٥٢) . وعن الشيخ الإسماعيلي علّق الغزّاليّ التعليقة (مجموع مسائل في الفقه) . بعدئذ ذهب الى نيسابور ، سنة ٤٧٣ هـ ، ودرس على امام الحرمين أبي المعالي

عبد الملك الجُوَيني (ت ٤٧٨ هـ) علوم الفقه والمنطق والاصول. وعن الجويني أخذ الغزاليّ المذهبَ الأشعريَّ، كما أخذ التصوّف عن أبي عليّ الفضل بن محمد الفارمدي الطوسي (ت ٤٧٧ هـ).

وبعد وفاة الجويني ذهب الغزاليّ الى العسكر، ببلاط الوزير نظام الملك في ظاهر نيسابور، وكان نظام الملك يقرّب العلماء والادباء، فأُعْجِبَ بالغزاليّ وبمقدرته في المناظرة. وفي سنة ٤٨٤ هـ (١٠٩١ م) عيّن نظام الملك أبا حامد الغزاليّ استاذاً في المدرسة النظامية في بغداد، فدخل الغزاليّ بغداد شاباً في عنفوان الصبا أنيقاً في ثيابه مُترَفاً في سائر أحوال حياته. وسَرعانَ ما اشتهر الغزاليّ في بغداد وكثُر أنصاره وخصومه. وفي سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٢ م) فتك الباطنية بنظام الملك فترك ذلك في نفس الغزاليّ أثراً عميقاً من الحزن على نظام الملك ومن النقمة على الباطنية.

ولم يُمتَّع الغزاليّ بمُقامه وجاهه في بغداد إلا أربعَ سنوات أو تزيد قليلاً، لأنه جاء الى بغداد يحمل في أعصابه بوادر مرض الكَنَظ.

الكنظ[1] أو الغنظ هبوط في القوى الجسمانية والعقلية يُنتِجُ اضطراباً نفسياً يتّسم صاحبه بالقلق والسوداء. وهو يظهر عادةً بعد الخامسة والثلاثين ويمتد من ثلاثة أشهر الى سَنَة. وهو قابل للشفاء. وتتألفُ مُدّةُ المرض من فَتَرات يتعرّض المريض في أثنائها لأزمات خفيفة أو حادّة، مُتقاربة أو متباعدة. ويُرافقُ هذا المرضَ ضَعْفٌ في الذاكرة وتشتّتُ الفكر مع الحزن والتشاؤم والهرب من تَبِعات الحياة. والمريض بالكنظ يقلّ أكلُه

---

(١) راجع مقالا للمؤلف في مجلة «العلوم» (بيروت) أيار - مايو ١٩٦١، ص ٢٨ - ٣١؛ ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده (مهرجان الغزالي في دمشق (١٣٨٠ هـ = ١٩٦١ م) اصدره المجلس الأعلى لرعاية الفنون و الآداب و العلوم الاجتماعية، القاهرة ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٣ م.

ونومه ويستولي عليه خشوعٌ من التقوى والورع .

ويصف الغزّاليّ حالَه في « المنقذ » وصفاً مُسْهِباً ثم يقول (ص ٦٤) :

« فلم أزَلْ أتردّد بين تجاذب شهَوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر أولّها رجَبُ سَنَة ثمان وثمانين وأربعمائة . في هذا الشهر جاوز الأمرُ حدَّ الاختيار الى الاضطرار ، إذ قَفَلَ اللهُ على لساني حتى اعتُقِلَ عن التدريس فكنت أجاهد نَفْسي أن أدرسَ يوماً واحداً تطييباً لقلوب المُخْتَلِفَـة (الآتين لسَماع الدروس) ، وكان لا ينطِقُ لساني بكلمة ولا أستطيعُها البتّة . ثم أورثَتْ هذه العُقْلَةُ في اللسان حُزناً في القلب بَطَلَ معه قوة الهضم وقَرْم الطعام والشَراب ، فكان لا تنساغ لي شَربة ولا تنهضم لُقمة . وتعدّى ذلك الى ضَعف القوى حتى قطع الأطبّاء طَمَعَهم في العلاج » .

ونَصَحَ بعضُ الاطباء للغزاليّ بالسياحة في الأرض فأنابَ عنه أخاه أحمد في التدريس في النظامية ثم غـادر هو بَغـداد من سنة ٤٨٨ (تشرين الثاني – نوفمبر ١٠٩٥) ووصل الى دِمَشْق في مطلع سنة ٤٨٩ هـ ، ثم تنقّل نحو سنتين بين دِمَشْق والقدس والخليل ومكّة والمدينة . ورجَعَ الغزّاليّ الى بَغداد قبل أن يدخُلَ الصليبيون القُدْسَ في الاغلب ، ولكنه استمر في اعتزاله التدريسَ .

وفي ذي الحجة من سنة ٤٩٩ (أيلول–سبتمبر ١١٠٦) استطاع الوزيرُ فَخرُ المُلكِ بنُ نظام الملك أن يُقْنِعَ الغزاليّ بالتدريس في نِظامية نيسابورَ . وبعدَ نحو شهر قُتل فَخرُ الملك قَتَلَهُ رجلٌ من الباطنية يوم عاشورا من سنة ٥٠٠ (١١ – ٩ – ١١٠٦ م) .

عاد الى الغزّاليّ شيء من الاضطراب فغادر نيسابورَ الى طوسَ حيثُ

قضى بقية أيامه بختم القرآن وقراءة الحديث وبالوعظ والتدريس . وقد بنى قرب بيته مدرسةً للمشتغلين بالعلم وخانقاهاً للصوفية ، فكان يرعاهم جميعاً شكراً لله على ما كان قد لَقيِهُ هو في مدرسة طوس يوم كان يافعاً فقيراً .

وتُوفّيَ أبو حامد الغزاليُّ في طوس سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م) .

كتبه

بدأ الغزالي التأليف في فروع الفقه وأصوله ، وفي مسائل الخلاف وفي الجدل ، منذ صباه ، ولكننا لا نجد له كتاباً مُهِمّاً قبلَ سنةَ ٤٨٧ هـ (١٠٩٤م) . ثم انه استمر في التأليف الى آخر سنة من حياته . فمن كتبه :

– مقاصد الفلاسفة (٤٨٧هـ) : لما سئل الغزالي كتاباً في الردّ على الفلاسفة قال : ليس في الإمكان ولا من الإنصاف أن يُردّ الإنسانُ على مذهبٍ قبلَ عرْضِه وتوضيحه . من اجل ذلك وَضَعَ كتابَ مقاصدِ الفلاسفة لحكاية مقاصد الفلاسفة «من علومهِم الطبيعية والالهية من غيرِ تمييزٍ بين الحق منها والباطل» . غير انّ الغزالي خالف أحياناً ما شرَطه على نفسه وكان يقول مثلاً : «وأما الالهيات فأكثرُ عقائدِهم فيها على غيرِ الحق ، والصواب فيها نادر» .

– المستظهري (٤٨٨ هـ) ، ويسمّى أيضاً «فضائح الباطنية» ، ألّفه تلبية لرغبة الخليفة المستظهر ، وذكر فيه عقائد الباطنية ورأيهم في الامام المعصوم ، ثم كفّرهم .

– الاقتصاد في الاعتقاد (٤٨٨ هـ) ، وهو بحث موجز معتدل في علم الكلام (يبدو أنه تأثّر في تأليفه بكتاب الأشعري : «استحسان الخوض في علم الكلام») . ويعْنِي بالاقتصاد (الاعتدال) موقفاً وسَطاً بين الذين

جمّدوا على التقليد والذين اتّبعوا ظاهرَ الشّرْع بلا تفكير وبين المتفلسفين الذين تطرّفوا في الآراء والتأويلات حتى ابتعدوا عن الدين أو تركوه.

- تهافت الفلاسفة (٤٨٨ هـ)، ردّ الغزالي فيه على الفلاسفة وأراد به تسويدَ صَفْحتهم عند العامّة وتهديم الفلسفة نفسها. وقصد الغزاليّ بالتعبير «تهافت الفلاسفة» تناقضَ الفلاسفة في أدلتهم وقُصورَهم عن إقامة الأدلة المقنعة على صحة ما يزعمونه من الآراء.

والذي حمل الغزّالي على الردّ على الفلاسفة أنه رأى شُبّان زمانه الذين رُزقوا حظّاً قليلاً من الذكاء أو نالوا قِسْطاً يسيراً من العلم يستهينون بأمور الدين، ويحتجون لذلك بأن الفلاسفةَ العظامَ كأفلاطونَ وأرسطو لم يكونوا يقومون بمثل هذه العبادات؛ وبأن كثيرين من غير المسلمين ناجحون في حياتهم الدنيا، وهم لا يتقيدون بمثل هذه العبادات أيضاً؛ وبأن هذه العبادات تَليق بالجماهير الجاهلة، وهم أرفعُ من هؤلاء درجة.

وأراد الغزالي أن يُبيّنَ في هذا الكتاب أن المرموقين من الفلاسفة كانوا يؤمنون بالله واليوم الآخر؛ وأنّ الفيلسوفَ المرموقَ أيضاً قد يُصيب في آرائه الرياضية والطبيعية والسياسية ثم يكون مخطئاً في آرائه الإلهية والدينية. ويرد الغزّالي كثيراً مما رُوي عن كبار الفلاسفة، مما يخالف الدين، الى التبديل والتحريف اللذين وقعا في نَقْل كتب هؤلاء الفلاسفة من اليونانية الى العربية.

حصَرَ الغزاليّ قضايا الفلسفة في عشرين مسألةً: أزَليّةُ العالَم والزمانِ والمكانِ وأبديتُها - اللهُ وصفاته وخلق العالم - علم الله خاصة - نظام العالم ومعرفة النجوم للغيب - جوهر النفس - المعاد (الآخرة).

يبدأ الغزالي بعرض رأي الفلاسفة في القضية المعينة. ثم يُورد أدلّتَهم

على الجانب الذي يَرَوْنَهُ من تلك القضية . بعدئذ يُورد اعتراضَه هو على رأيهم ويأتي بأدلته على فساد أدلتهم . وهو يعتقدُ أنه اذا استطاع أن يبين فساد أدلتهم وغموضها في أمر واضح متفق عليه (كروحانية النفس وخلود ها مثلاً) ، فان ذلك سيجعلُ أدلتهم المتعلقة بأمور دقيقة غامضة (كخلق الله للعالم ، وصفات الله ، والخلود الجسماني) تسقط من تلقاء نفسها . وإسقاط الدليل على قضية ما هو اسقاط للقضية نفسها .

وأكثر أدلة الغزالي جدلية كأدلة علماء الكلام . وقد يأخذ عدداً من براهين الفلاسفة كما فعل الاشعري من قبله والمعتزلة من قبلُ ايضاً .

— احياء علوم الدين (في فترات بعد سنة ٤٨٨ ه) أوسع كتب الغزالي وأدلّها على اتّجاهه العمليّ في الحياة وعلى سلوكه الصوفي في العبادة والتفكير والمعاشرة . وقد جعله الغزالي أربعة أرباع تطبع اليوم في أربعة أجزاء : ربع العبادات (في العقائد والعبادات) — ربع العادات (آداب الأكل ، الحلال والحرام ، الصحبة ، العزلة ، السماع والوجد ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الخ) — ربع المهلكات (شرح عجائب القلب ، رياضة النفس ، كسر الشهوتين ، آفات اللسان ، ذم الغضب ، ذم الدنيا ، الخ) — ربع المنجيات (التوبة ، الصبر والشكر ، الفقر والزهد ، التوحيد والتوكّل ، ذكر الموت وما بعده) .

في هذا الكتاب آراء عبقريّة ، كما أنّ فيه استطرادات ليست كذلك . وبما أنّ تأليف « الإحياء » قد امتدّ زمناً طويلاً قبل أن يشعر الغزالي بمرضه وبعد ذلك : فالفصول العبقرية فيه تعود الى الفترات التي كان الغزالي فيها في اعتدال وصحة ، والاستطرادات التي هي غير ذلك كانت نتاج الأزمات المَرَضية التي كانت تمرّ به .

جمع الغزاليّ في هذا الكتاب بين أحكام الورع والتقوى وبين آداب المتصوفين ثم شرح اصطلاحاتهم في عباراتهم ، فصار التصوّف في الاسلام علماً مدوّناً ، بعد أن كان عبادة يتلقّى المتصوّفون أحكامها وآدابها بالرواية : يأخذها كل مريد عن شيخه .

– أيها الولد (بعد الاحياء ، ٥٠١ هـ) . ان واحداً من الطلبة المتقدمين لازم الغزالي ثم اشتغل بالتحصيل (على نفسه) حتى جمع دقائق العلوم . ثم انه كتب إلى الغزالي يسأله عن العلم النافع في الآخرة حتى يتمسّك به ويترك ما سواه ، فكتب اليه الغزاليّ هذه الرسالة يخاطبه فيها بقوله : أيها الولد ، مرة بعد مرة . ويفتتح الغزاليّ الرسالة بقوله : « ان النصح يؤخذ من معدِن النبوّة ؛ فان كان قد بلغك منه شيء فأي حاجة لك في نصيحتي ، وان لم يبلُغك فماذا حصّلت في تلك السنين الماضية ! » .

– المنقذ من الضلال (٥٠٢) [1] .

– المستصفى (أول سنة ٥٠٣ هـ) في علم أصول الفقه .

قال ابن خلدون (المقدمة ٨١٦) : «وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون (في علم أصول الفقه) كتابُ البرهان لإمام الحرمين (الجُوَيني) والمستصفى للغزاليّ ، وهما من الاشعرية »

– إلجام العوّام عن علم الكلام (بين ٥٠٤ و ٥٠٥ هـ) وفيه يؤكّد الغزاليّ صحّة مذهب السلف في ما يتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله ، ويردّ على الحَشَوية والمُجسِّمة . ويبدو أن الغزالي قد رجَع في هذا الكتاب عمّا كان قد سمح للعامة به من الخوض في علم الكلام .

---

(١) راجع تحت ، في آخر هذا الفصل .

الغزّالي مفكّر عبقريّ لا ريب في ذلك ، وهو ذكيّ محيط بمقالات الفلاسفة كما نجد في كتبه ، نافذُ البصيرة في المجتمع وأهله كما نرى في أحكامه . ولم يكن الغزّاليّ مقتدراً في الرياضيّات والطبيعيّات ، ومع ذلك فقد أخذ منها أمثلة وأقرّ بصحّة براهينها . أما في المنطق والفلسفة الخالصة فكان علماً من أعلامهما . غير أنه استخدم المنطقَ لنُصْرة الدين وحَمَلَ على الفلسفة لأنها تُضِلّ ذوي الاستعداد العقلي القاصر .

والغزّاليّ شخصية عجيبة : أنكر قيمة العقلَ في المعرفة ، ثم نصر الدين بالعقل. وهاجم الفلاسفة وأراد تهديم الفلسفة ثم استعار براهينها للدفاع عن الدين. ثم انه أدخل الردّ على الفلاسفة في العقائد وكفّر من يذهب الى رأي الفلاسفة في صفات الله وقِدَم العالم والخلود الروحاني والجسماني . معَ أنّ رأيَه في التصوّف العملُ والتقى .

لم يقْصد الغزّاليّ أن يُوجِد مذهباً دينياً ولا نظاماً فلسفياً لأنه كان يرى أن الاسلام هو المذهبُ الصحيحُ والنظام الوحيد في الحياة وفي التفكير . وكان هدفه الأول وكُدَه أن يُدافعَ عن الاسلام في وجه الحركات الدينية والسياسية وأن يَحْمِيَ العامّة من أخطار الفلسفة وعلى أيمانهم وعلى تمسّكهم بأوامر الدين . من أجل ذلك كلّه استحق من معاصريه لقب حجّة الاسلام ، ولا يزال يستحقّه .

ومعَ رَغْبة الغزّاليّ في الدفاع عن الاسلام . ومع خوفه الشديد من الخصوم . فانه كان غيرَ مُجانب للحق في الرد على من ردّ عليهم . إن عداءه للفلسفة والفلاسفة لم يمنعه من أنْ يُقِرّ للفلاسفة بوثاقة البراهين وصحة الآراء في فنون العلم والفلسفة إلا في الالهيات .

وكان تأثيرُ الغزّالي في الشرق والغرب عظيماً جداً ، ومنذ أيامه هو ، مَعَ اختلاف آراء العلماء والمفكّرين فيه في كل عصر .

وكذلك لم يحاول أن يُسَوِّيَ بينَ الدين والفلسفة . إنّ الفلسفةَ عنده ضلال ، والحقُّ إنّما هو في رُجوع الإنسان ، في كلِّ شيء ، الى قول الدين : إلى القرآن الكريم وحديث رسول الله والى أعمال السَّلَف . وإذا نحن قُلْنا « فلسفةُ الغزّالي » ، فانّما نَعْني أسلوبَه في مُعالجة القَضايا العَقْليّة مِنْ وجْهَةِ نظر الدين .

ونظَرَ الغزّاليُّ الى أقسام الفلسفة فوجَدَها ، بالنسبة الى الغرض الذي يطلُبُهُ (الغاية التي يدرُسُ الفلسفةَ من أجلها) ، ستّةَ أقسام : رياضيّةً ومنطقيّةً وطبيعيّةً وإلهيّةً وسياسيةً وخُلُقيّةً ، فقال : أمّا العُلُوم المنطقيّةُ والرياضيّةُ والطبيعيّةُ فهي علوم تتعلّق بالأدلّة والبراهين ثم بالنظر في الأعداد والمقادير ثمّ بالبحث في الاجسام المفردة والمركّبة كالمعدن والنبات والحيوان . ولم يَجِد الغزّاليُّ هذه العلومَ تتعلّقُ بالدين نفياً أو إثباتاً ، سوى ملاحظات يسيرة لا تُوجب في القائل بها إيماناً أو كُفْراً .

وأمّا العلومُ السياسيةُ والخُلُقيّةُ فرأى الغزّاليُّ أن الفلاسفةَ قد أخذوها من كُتُب الله المُنَزَّلة على الأنبياء ومن كلام الصوفية . وربّما مَزَجَ الفلاسفةُ هذه العلومَ بشيءٍ من آرائهم وأقوالهم . فيَجِبُ التمييز في هذه الآراء والأقوال بين الصحيح منها والفاسد . ولكن يحسُنُ أن نَمْنَعَ جُمهورَ الناس من النظر فيها لأنّهم لا يستطيعون أن يفرّقوا فيها بين الصحيح والفاسد أو بين النافع والضارّ .

وأمّا فيما يتعلّقُ بالعلوم الإلهية فقال الغزّالي : « وأما الإلهيّاتُ ففيها أكثرُ أغاليطهم . »

وجّه الغزاليُّ جميعَ اهتمامه إلى الالهيّات لأنها هيَ التي تُوجب ايماناً أو كفراً في الدنيا ، وفوزاً أو خُسْراناً في الآخرة . ورأيُ الغزاليّ في الالهيات هو رأيُ الأشعرية ، رأيُ أهل السنة والجماعة ، رأيُ الدين . وكلّ ما تنطوي عليه الالهيّات راجعٌ عند الغزاليّ الى الله وحدَه .

(أ) ان الله موجودٌ ، ولا علّةَ لوجوده ، بل هو علّةُ كل شيء . ووجوده معروفٌ بالعقل لأنه سببُ كلّ شيء . ولا يمكن أن يكونَ في الوجود شيءٌ بلا سبب . وبما أن الاسبابَ لا يجوز أن ترتقيَ بلا نهاية ، فقد وجَبَ أن تَتَقيفَ عند علة أولى هي الله . ثم ان وجودَ الله معروف من طريق الوحي أيضاً . والله واحدٌ لأنه لا يجوز أن يكون في الوجود اثنان لا علةَ لهما .

والله ذاتٌ وله صفاتٌ كلّها قديمة ، ولكنّ بعضَها غيرُ زائد على الذات كالأزلية والوحدانية . وبعضها زائدٌ على الذات وهي : الحياةُ والقدرةُ والارادةُ والعلم والبصر والسمع والكلام .

والله خالقُ العالم من العدَم . خلَقَ مادتَه وصورته ، وخلق جميعَ ما فيه . باختياره وإرادته . والزمانُ من جُملة العالم خلَقَهُ اللهُ أيضاً . والله قادر لا يُعْجِزه شيء . وهو عالم بكلّ شيء من الكليّات والجزئيات يعْلَمها قبل أن توجد وبعد أن توجد ؛ وهو أيضاً مريد يفعل ما يشاء ، ولا يَجِبُ عليه أن يراعيَ مصلحة خلقه ، اذ هم ملكه ان شاء انعم عليهم وغفر لهم وان شاء أتعسهم وعذّبهم : لا يُسأل عمّا يفعل . والله مَرْئيٌّ يوم القيامة .

(ب) والملائكة حقّ ، واللوح المحفوظ حقّ ، وجميعُ الكائنات ثابتة (مدوّنة) فيه . ومنه يَعْرف الانبياء الغيبَ ويَنْزِلُ إليهمُ الوَحْيُ .

(ج) والنبوّة حق من عند الله ؛ والله يُطلع الأنبياء على أسرار السموات والارض وعلى الغيب. وهم يأتون بالشرع من الله لهداية الناس وتعريفهم الخيرَ.

(د) والانبياء مؤيَّدون بالمعجزات الخارقة للعادة مثل : قلب العصا حيّة (لموسى) واحياء الموتى (لعيسى) وشقّ القمر (لمحمد) ، كما يجوز أن يُلقى نبي في النار فلا يحترق (مثل ابراهيم) . وذلك كلّه غير مستبعد ، بل هو ثابت.

ويحسُنُ أن نُدْرِكَ في عبقرية الغزّاليّ أمرَيْن :

أ ـ كانت عبقريّته قادرةً على أن تجمَعَ بينَ البراعة البالغة في الدين والبراعة البالغة في الفلسفة. وبينما كان الغزّاليّ عَلَماً من أعلام التصوّف نظرياً وعَمَليّاً ، فإنّه كان أيضاً قديراً جداً في الإحاطة بفلسفة ما وراء الطبيعة وبالفلسفة الاجتماعية.

ب ـ وعبقريّةُ الغزّاليّ لم تَكُنْ مستويةً. ذلك لأنّه كان يُعاني مَرَضاً نفسيّاً خطيراً ؛ ومَعَ ذلك فانّ فَتَرات الصحّة التي تَمَتَّعَ بها قد منحت العالَمَ الشرقيّ والعالم الغربي (في الاسلام وفي النصرانية) نتاجاً خِصْبًا بعيدَ الأثر في الحياة الفكرية إلى اليوم.

الغزّاليّ والكلام

كان الغزّاليُّ سُنّيّاً سلفيّاً أشعريّاً على طريقة أهل السُنّة والجماعة مُجانباً للمعتزلة الذين كانوا يحاولون تحكيمَ العقل في مسائل الإيمان ومُجانباً للباطنية الذين كانوا يأخذون قواعدَ الإيمان وسُبُلَ العبادة عن الإمام من غير أن يجعلوا للعقل وزناً في الاعتقاد وفي العمل. واتّجاهُه في ذلك كلّه ظاهرٌ في كتبه التي أوجزنا الكلام على عَدَدٍ منها في مطلع هذا الفصل.

والغزالي لا يرى بأساً بعلم الكلام إذا مارسه من هو أهل للدفاع عن مذهب السلف وإذا نُرُجيَ منه خيرٌ ، أمّا إذا أثار شُبْهَةً أو زَعْزَع عقيدةً أو أكّد بِدْعَة (عمَلاً أو اعتقاداً لم يأتِ به الاسلام وكان مخالفاً للاسلام) فهو حرامٌ . ولا سبيل الى الوصول الى المعرفة الصحيحة من طريق علم الكلام . ومع ذلك فانّ لعلم الكلام فائدةً هي الدفاع عن الإيمان وحِماية العقيدة بين العامة بمقاومة أهل البِدَع الذين يُشوّشون على العامّة بأنواع من الجدل يُبْهَرُ بها العامّةُ فَيَضِلّون ، لأنّ العاميّ عاجزٌ عن التمييز بين الصحيح والفاسد من الجَدَل ومن الأدلّة .

والغزالي أراد ألاّ يتسرّب علم الكلام الى العامّة من المسلمين ؛ من أجل ذلك ألّف كتابه « إلجام العوام عن علم الكلام » وقال في مقدّمته : إنّ الحقّ الذي لا مِراء فيه هو مذهب السلف ، أعني مذهبَ الصحابة والتابعين . وحقيقة مذهب السلف – وهو الحقّ عندنا – أنّ كلّ من بلغه حديثٌ من هذه الأحاديث من عوامّ الخلق وجب عليه (في ذلك الحديث) التقديسُ والتصديق والاعتراف بالعجز عن (فَهْمِ كُنْهِهِ ما لم يَفْهَمْهُ) والكفُّ عن البحث في باطنه مع التسليم بما يقول أهلُ العلم في هذه الأمور . وعلى هذا العاميّ اذا سمع في الحديث (أو في القرآن) لَفْظاً مثل « يد الله » أو « ثمّ استوى (الله) على العرش » أن يعلم أن لِمثل هذا اللفظ معانيَ مختلفةً فوق المعنى المألوف عندنا . ولكنْ لا يجوز للعاميّ أن يخوض في هذه البحوث .

مشاكل علم الكلام

والمشكلةُ الكُبرى في علم الكلام كانت الحاجةَ الى نشأته .

نشأ علمُ الكلام من التعارُض الظاهر بين العقل والنقل : بين ما يُوجبه

المنطقُ والاختبارُ الإنسانيُّ وبينَ ما وَصَل إلينا من طريق الرواية الدينية ، مَعَ العلم بأن النَقْل كان موافقاً للعقل في أحوال كثيرة .

نحن تَلَقَّيْنا الأمورَ الإيمانية من طريق الوحي – على لسان النبيِّ من الله – **فهل يجوزُ لنا** أن نلجأ الى الاستقراء لمعرفة تلك الأمور الإيمانية أو الى إقامة البراهين العقلية على صحتها (كأنّنا نَعْني بذلك أنّ الوَحْيَ غيرُ كافٍ في معرفة الحق !) . وبكلمة ثانية ؟ هل يجوز أن يَخْضَعَ الوحيُ للعقل ؟ هل يجوز أن يخضَعَ العلمُ اللَدُنّيُّ (الالهيّ) للعلم المَنْطِقي (الدنيوي) ؟

ونشأ من هذه المشكلة الرئيسة مشاكلُ فرعيةٌ منها الكلامُ في صفات الله، كالعلم والإرادة، وفي استواء الله على العرش ورُؤية الله يومَ القيامة وفي التسيير والتخيير .

– العقل والنقل :

إنّ الغزّالي لا يُنْكِرُ قُدرةَ العقل على العلم وعلى التمييز بين الحَسَن والقبيح وبين الحَلال والحرام ، ولكنّه يقول إنّ الأمرَ باتّباع الحَسَن وترك القبيح يأتي من الشرع (النقل) لا من العقل. نحن نَعرفُ بالعقل أنّ اللهَ موجود وأنّ علينا أن نتصدّق على الفقراء وأن نَتَجَنَّبَ الكذب . ولكن هذه الامور تتقرّر بالشرع (النقل) وحدَه .

غير أن الغزّالي لا ينكر قدرة العقل في نطاقه الخاص به ، بل يقول اذا استطاع الانسان أن يَجْمَعَ بين العَقل والنقل كان ذلك أحسن . وهو يشير إلى هذا الموقف في مقدّمة كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » فيقول :

« الحمدُ لله الذي اجتبى صَفوةً عباده عِصابةَ الحقِّ وأهلَ السنّة .... وأفاضَ عليهم من نور هدايته ما كَشَفَ به (لهم) عن حقائق الدين ... حتّى اطّلعوا على طريق التنفيق(؟) بين مُقْتَضَيَات الشرائع ومُوجِبات

العقول ، وتحققوا أنْ لا مُعاندةَ بين الشرع المنقول والحقِّ المعقول .... وأنّى يَسْتَتِبُّ الرشادُ لمن يقنعُ بتقليد الأثَرِ والخَبَرِ ويُنْكِرُ مناهجَ البحثِ والنظر ، أو لا يعلَمُ أنْ لا مُسْتَنَدَ للشرع الاّ قول سيّدِ البشر – صلى الله عليه وسلّم – وبرهانُ العقلِ هو الذي عُرِفَ به صدقه في ما أخبر . وكيفَ يهتدي للصواب مَنِ اقتفى مَحْضَ العقل (وعليه) اقتصر ، وما استضاء بنورِ الشرع ولا استبصر .... فالعقل مَعَ الشرعِ نورٌ على نور.... »

فالشَّرْعُ والعقلُ – إذَنْ – عند الغـزّالي – ضروريان ، وعلى الإنسانِ أن يَهْتَدِيَ بِهِما كِلَيْهِما . ولكنْ معرفةَ الحقِّ والعمَلَ في العبادات لا يجوزان الاّ بالشَّرْعِ وحدَه . قال الغزّالي في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٧٧ – ٧٨) :

(ونحن) نَدَّعي أنّه لو لم يَرِدِ الشرعُ لَما كان يَجِبُ على العبادِ معرفةُ الله تعالى وشكرُ نعمته ، خلافاً للمعتزلة إذ قالوا إنّ العقلَ بمجرّده موجب (لذلك كلّه) . وبُرهاننا هو : العقلُ يُوجِبُ النظرَ وطلبَ المعرفة لفائدةٍ مرتّبةٍ عليه .... (ولكن لا يوجب العملَ في أمور العبادة) .

– ردّ الغزّالي على المعتزلة (في العقل والنقل) :

المعتزلةُ يُوجبون معرفةَ الله والثوابَ والعقابَ بالعقل . يقول الغزّالي في ذلك : « فإن قال المعتزلة : يَخْطُرُ ببال الانسان أنّ له ربّاً إنْ شَكَرَهُ أثابَه وأنْعَمَ عليه ، وان كَفَرَ أنْعُمَهُ عاقبَه عليه . ولا يَخْطُرُ بباله البتّةَ جوازُ العُقوبة على الشُّكْر (أن الله يعاقب الإنسان إذا شكره الانسان أو أطاعه) .... »

فيردّ الغزّالي قائلاً : « نَحنُ لا نُنْكِرُ أن العاقلَ يَسْتَحِثُّهُ طبعُه على الشكر ... ولكنْ ربّما خطرَ بباله أنّ اللهَ يُعاقِبُ على الشُّكر (إنّ

المرجِّح الحقيقيّ لوجوب العقاب أو الثواب هو أمرُ الله ، فإذا أمر اللهُ بفعل أمرٍ وَجَبَ فعلُه ، وإذا أمر بترك أمرٍ وَجَبَ على الانسان تركُه. حتّى الرسولُ نفسُه لا يُرَجِّحُ أمراً على أمرٍ ولكنّه يُخبِرُنا بما أمرَنا اللهُ به وبما نَهانا عنه). والأمور (ثلاثة أقسام) : ما يُعْلَمُ بدليل العقل دون الشرع ؛ وما يُعْلَمُ بالشرع دون العقل ؛ وما يعلم بهما . أمّا المعلومُ بدليل العقل دونَ الشرع فهو حُدوثُ العالمِ ووجودُ المُحْدِثِ وقُدرته وعلمه وإرادته ، فانّ كلّ ذلك إن لم يَثْبُتْ (بالعقل) لم يَثْبُتْ بالشرع .... وأمّا ما كان بمُجَرَّد السمْع (النقل) فتخصيصُ أحد الجائزَيْن بالوقوع (بترجيح الله تعالى لأحد الجانبين) ، وإنّما يُعْرَفُ (ذلك) من الله تعالى بوَحْيٍ وإلهام . ونحن نعلَمه من الوحي (الى الرسول) بسَماعٍ (بنقلٍ) كالحشر والنَشْر والثواب والعقاب وأمثالهما . وأمّا المعلومُ بهما (بالعقل والشرع) فكل ما هو واقعٌ في مَجال العقل ومتأخر في الرتبة عن إثبات كلام الله تعالى كمسألة رُؤية (الله يومَ القيامة) وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والأعراض كلّها . ثم انّ كلّ ما ورد السمع به يُنْظَرُ فيه ؛ فإنْ كان العقلُ مُجَوِّزاً له وَجَبَ التصديق به قَطْعاً .... وأمّا ما قضَى العقلُ باستحالته فيجب فيه تأويلُ ما وَرَدَ في السمع . ولا يُتَصَوَّرُ أن يَشتمل السَمْعُ على (أمرٍ) قاطعٍ مخالفٍ للمعقول . وظواهر أحاديثِ التشبيه [1] أكثرُها غير صحيح ، والصحيحُ منها ليس بقاطعٍ ، بل هو قابلٌ للتأويل . فإنْ تَوَقَّفَ العقلُ في شيءٍ من ذلك فلم يَقْضِ فيه باستحالة ولا جوازٍ وجب التصديق أيضاً بأدلّة السمع ... » (ص ٧٧ — ٧٨ ، ٨٦ — ٨٧) .

---

(١) الاحاديث التي تنسب الى الله تعالى أشياء من صفات البشر وأعمالهم .

يثير الغزالي مشكلة هي : هل يأمرُ اللهُ تعالى الناسَ بما هو أصلحُ لهم أو يُعاملهم بما يستحقون على أعمالهم ؟

يُجيبُ الغزالي على هذا السؤال بالنفي : انه لا يَجِبُ على الله أن يختار للناس ما هو أصلحُ لهم . وهو ينطلق في ذلك من مَدْرَك دينيّ بَحْت : إنّه يرى أنّ الناسَ عِبادٌ لله وعبيدٌ له ، هو خلَقَهُم ولولاه ما كانوا ، فَهُوَ إذن سَيِّدُهم ومالكُهم فمِن حقّه أن يَفْعَل بهم ما شاء ولا يُسأل عن مُبَرِّر لفعْله مهما كان ذلك الفعلُ .

غير أنّ أعمال الله كلَّها حِكْمةٌ أو لحِكمة . للغزالي كتابٌ عُنوانه « الحكمة في مخلوقات الله عزّ وجلّ »[1] استَعْرَضَ فيه شيئاً من خَواصّ الأشياء ومنافعها وبيَّن أن جميعَ هذه الاشياء موافِقةٌ مُوافَقةً تامّةً للإنسان ، فانّ اللهَ تعالى قد خَلَقَ جميعَ الاشياء لمنفعة الإنسان وجَعَلَها كلَّها نِعَماً منه على الانسان ، حتى « أنّ هذا دُودَ القزّ خُلِقَ لمجرّد مَصْلحة الإنسان ومنافعه ، فانّ هذا الحيوان (هو) الذي يُخَلِّقُ من جسمه الحرير » (ص ٤٩) .

إنّ الله خَلَقَ كلَّ شيء لحكمة ، ثُمّ هو يختارُ الأصلح لعباده ، ولكنّ « اختيار الأصلح لعباده » ليسَ واجباً عليه .

ينطلق الغزالي في هذه القضيّة من مدرك العَدْل والظُلْم : العدلُ أن يتصرّف المالكُ بما يَمْلِكُ كما شاء ؛ والظُلْمُ أن يتصرّفَ شخصٌ بما

(١) اعتنى بتصحيحه مصطفى القباني الدمشقي — طبع على نفقته ونفقة محمد أمين الخانجي ، مصر (مطبعة النيل) ١٣٢١ هـ = ١٩٠٣ م .

يَمْلِكُه غيرُه ، ولو تَصَرَّفَ به تصرفاً صحيحاً نافعاً . وبما أنَّ البشرَ عبادٌ لله وعبيدٌ له ، فهم من أجل ذلك مُلْكٌ له يتصرف بأمورهم كما شاء : فإنْ عامَلَهُمْ بالإحسان فذلك عدلٌ منه ونعمةٌ له عليهم ، وإن عاملهم بغير الاحسان فذلك منه عدل أيضاً (ولا ظُلْمَ فيه) .

من أجل ذلك يقولُ الغزّاليُّ في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد[1] (ص٧٥) :

« نَدَّعي أنه لا يَجِبُ على الله تعالى رعايةُ الأصلحِ لعباده ، بل له أن يفعَلَ ما يشاء ويحكُمَ بما يُريدُ ، خلافاً للمعتزلة فانّهم حَجَروا على الله تعالى في أفعاله وأوْجَبوا عليه رعايةَ الأصلح » .

ويتناول الغزّالي أولاً الجواز والوجوب فيما يتعلّق بالله (ص ٦٦) :

« وجُمْلَةُ أفعالِ (الله) جائزةٌ لا يُوصَفُ شيءٌ منها بالوجوب ... (لذلك) : يجوزُ لله تعالى أنْ لا يُكلِّفَ عبادَه ؛ ويجوزُ أنْ يُكلِّفَهم ما لا يُطاق ؛ ويجوز منه إيلامُ العبادِ بغير عِوَضٍ (منه لهم) وبغير جناية (سَبَقَتْ منهم) ؛ ولا يَجِبُ (عليه) رعايةُ الأصلحِ لهم ؛ ولا يَجِبُ عليه ثوابٌ (على) الطاعة ولا عقابٌ (على) المعصية . والعبدُ لا يَجِبُ عليه شيءٌ بالعقل بل بالشرع . ولا يَجِبُ على اللهِ بِعثةُ الرُسُلِ : وانّه (لو لم تَبْعَثْ) الرُسُلَ لم يكنْ ذلك قبيحاً ، ولا هو مُحالٌ ... »

ويشرح الغزّالي ذلك فيقول (الاقتصاد ٧٦) :

« إنَّ اللهَ تعالى إذا كلَّفَ العبادَ فأطاعوه لم يَجِبْ عليه الثواب ، بل إنْ شاء أثابهم وإنْ شاء عاقبَهُمْ ، وان شاء أعْدَمَهُمْ ولم يَحْشُرْهم

---

(١) على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه ، الطبعة الثانية ، مصر (مطبعة السعادة) ١٣٢٧ هـ .

ولا يُبالي لو غفَر لجميع الكافرين وعاقبَ جميعَ المؤمنين . ولا يستحيلُ ذلك في نفسِه ولا يناقضُ صفةً من صفاتِه الالهية ، وهذا لأنّ التكليف تصرّفٌ في عبيدِه ومَماليكه » .

القدرة (في الخالق والمخلوق)
وحرية الانسان

إنّ الله تعالى هو القادرُ المُطْلَق يفعلُ ما يشاء ، والانسان عند الغزاليّ ليس كذلك . يعتقد الفلاسفةُ أن الفاعلَ هو كلُّ من صَدَرَ عنه فِعْلٌ ، فالنارُ فاعلةٌ للحرارة . وقد أنكر الغزاليّ عليهم ذلك وقال : « الفاعلُ من يَصْدُرُ منه الفعلُ مَعَ الإرادة للفعل على سبيلِ الاختيار ومع العلم بالمُراد (من ذلك الفعل) ولم يقبَلْ أن يكونَ السراج فاعلَ الضوءِ و أن يكون الشخصُ فاعلاً لظلّه (تهافت الفلاسفة ٩٦ – ٩٧ ، ٢٧٨ – ٢٧٩) . والإرادة العامّةُ المُطلقة في الفعل ، عند الغزاليّ ، هي للهِ وحدَه .

اختلفَ المعتزلةُ وأهلُ السُنّةِ والجماعة في القَدَر : في قُدْرَةِ الإنسان على أفعاله (راجع ، فوق ، ص ٨٠) . قال المُعتزلة إنّ الإنسانَ حُرٌّ مُخَيَّرٌ يفعل أفعالَه بإرادته واختياره ، وكان أهلُ السنّة والجماعة يقولون إنّ الانسان مُجْبَرٌ على جميعِ أعماله كتَبَها اللهُ عليه منذُ الأزل . ولمّا جاء أبو الحسن الأشعريّ (ت ٣٣٠ هـ = ٩٤٢ م) قال إنّ العبد (الانسان) مُجْبَرٌ (على أفعاله) ، والخيرُ والشرُّ (في أعمال الانسان) كلاهما بإرادة الله . غيرَ أنّه أضافَ الى ذلك مدركاً فَرْعياً جديداً لمّا قال : إنّ الله خَلَقَ في العباد كَسْباً يفعلون به جُزْءاً صغيراً من الأعمال التي تَظْهَرُ منهم : إنّ الله تعالى كَتَبَ على العباد أعمالَهم ولكنّه خَلَقَ فيهم قُدْرَةً على هذه الأعمالِ . فمَعَ أنّهم هم يقومون بهذهِ الأعمالِ ، فانّ الذي

أقدَرَهم على عمَلها هو الله .

وتبنّى الغزاليُّ هذا الموقفَ فقال (الاقتصاد في الاعتقاد ٣٧) :

« تحزّب الناسُ في هذا (الأمر) أحزاباً ، فذهبت المُجبّرَةُ الى إنكار قُدْرَةِ العبْد : فلَزمَها انكارُ ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحرَكة الاختيارية ، ولزمَها أيضاً استحالةُ تكاليف الشرْع ؛ وذهبَت المعتزلة الى إنكار تعلّق قُدْرَة الله بأفعال العباد .... وزعمتْ أنَّ جميعَ ما يَصْدُرُ (عن العباد من الاعمال انّما هو) من خلق العباد واختراعهم لا قُدْرَة لله تعالى عليه بنَفْي ولا ايجاب . فلزمَهم من ذلك شناعتان : (أ) إنكارُهم ما أطبَقَ عليه السَّلَفُ من أنّه لا خالقَ إلاّ اللهُ ولا مخترعَ سواه ؛ و (ب) الثانية نسبةُ الاختراع والخلق الى قُدرة مَنْ لا يعلَمُ ما خلَقَه من الحركات ، فإنّ الحركات التي تصدُرُ من الانسان وسائر الحيَوان لو سُئِلَ (الإنسانُ أو الحيَه ان) عن عدد ها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبرٌ منها . بل الصبيُّ (المولود حديثاً) يَدِبُّ الى ثدْيِ أمّـه ويمتص ؛ والهرّة تدِبُّ الى ثَدْيِ أمِّها مُغْمَضَةَ العَيْنَيْن . والعنكبوت تنسُجُ من البيوت أشكالاً غريبة يتحيّر المهندسُ في استدارتها وتوازي أضلاعها وتناسُب ترتيبها . وبالضرورة نعلم انفكاكها بما يَعْجِزُ المهندسون عن معرفته [1] .....

« فهذه أنواعُ الشَّناعات اللازمة على مذهب المعتزلة . فانظر ، الآنَ ، الى أهلِ السنّة كيف وُفّقوا للسّداد ورُشّحوا للاقتصاد في الاعتقاد فقالوا : القولُ بالجبر (المُطْلَق) مُحالٌ باطلٌ ، والقول بالاختراع اقتحامٌ هائلٌ ،

---

(١) انقطاع الصلة بينها وبين علم الهندسة ، وبالتالي استحالة قيام حشرة العنكبوت بعمل دقيق منظم يعجز عن مثله الانسان العالم بالهندسة .

وإنّما الحقّ إثباتُ القُدْرَتَيْنِ على فِعْلٍ واحدٍ والقولُ بمقدورٍ (عليه واحد) منسوبٍ الى قادرَيْنِ .... فإن قيلَ فما الذي حَمَلَكُم على إثباتِ مقدورٍ بين مقدورَيْنِ ؛ قُلْنا البُرهانُ القاطعُ على أنّ الحركةَ الاختيارية مفارقةٌ للرعدة — وإن فُرِضَتِ الرعدة مُرادةً للمرتعد ومطلوبةً له أيضاً — ولا مُفارقةَ (بينهما بالإضافة الى الإنسان) إلّا بالقدرة . ثمّ البرهانُ القاطعُ على أنّ كلّ ممكنٍ تتعلّقُ به إرادةُ الله . وكلّ حادثٍ ممكنٌ ؛ وفعلُ العبدِ (الانسان) حادثٌ ، فهو إذَنْ ممكنٌ ؛ فإن لم تتعلّق به قدرةُ الله فهو مُحال . فإذَنْ ، الدليلُ القاطع على إثباتِ القدرتَيْنِ (قدرةُ الله وقدرةُ الانسان في كلّ عَمَلٍ انسانيّ) ساقَنا الى إثباتِ مقدورٍ (واحد) بين قادرَيْنِ فاعلَيْنِ : الله والإنسان) » .

ثمّ ننظرُ الى هذه القضية من جانبٍ آخرَ : انّ اللهَ هو الذي خَلَقَ القُدرةَ في الانسان على فِعْلِ الأعمال ، فاللهُ بهذا النَظَرِ هو المختَرِعُ للعمل كلّه (لأنّ الانسان ما كان قادراً على فعلٍ ما لو لم يَخْلُقِ اللهُ فيه القدرةَ على ذلك الفعل) . من أجل ذلك ، كان اللهُ تعالى خالقاً ومُخْتَرِعاً ، ولكنّ المقدورَ (العملَ الذي عَمِلَهُ الانسانُ) لم يكن مُخْتَرَعاً بقُدرةِ الانسان ، وان كان قد صَدَرَ عنه . ولذلك لا نُسمّي الانسانَ ، فيما يتعلّق بأفعاله ، خالقاً ولا مخترعاً ، ولكنّنا نُسَمّي عَمَلَهُ كَسْباً تَيَمُّناً بكتاب الله (لأنّ اللهَ تعالى إذا تكلّم في القرآن الكريم قال عن البشر عند القيام بأعمالهم ، مثلاً : ظَهَرَ الفسادُ في البرِّ والبحرِ بما كَسَبَتْ أَيْدي الناس — لها (للنفس) ما كَسَبَتْ وعليها ما اكْتَسَبَتْ — والذين كَسَبُوا السيّئاتِ — أو كَسَبَتْ (النفسُ) في ايمانها خيراً) .

لما حصر الغزّاليّ قضايا الفلسفة المخالفة لعقائد أهل السنة والجماعة وجعلها عشرين مسألةً (راجع فوق، ص١٨٩) لم يجعلْها كلّها على مستوىً واحد من المخالفة للدين، بل قسمها قسمين: قسماً يتألّف من سبْعَ عشْرَةَ مسألةً تُبدِّعُ (تجعل القائل بها مبتدعاً، فاسقاً، مذنباً) كاعتقاد الفلاسفة بأن العالم بنظامه وحركته يُشْبِهُ الحَيَوان، وأن النجوم مُطّلعةٌ على الغيب، وأن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم؛ ثم ثلاث مسائل تُكَفِّر، هي القولُ بِقِدَمِ العالم، والقولُ بأن الله يعلمُ الكُلِّيّات (القوانين العامّة المسيطرة في الوجود) ولا يعلم الجزئيّات (الحوادثَ الفرديّةَ التي تَقَعُ في العالم)، والقولُ بحَشْرِ الأرواح (يوم القيامة) دون الاجساد.

– القول بقِدَمِ العالم:

قال ارسطو بقِدَمِ المادّة، وبأن العالم أزلي قديمٌ. ثم قال الإسكندرانيون – وتابعهم على قولهم المعتزلة ونفر من فلاسفة الاسلام – إن العالم مُحْدَثٌ (لأن الله علّة ايجاده) ولكنّه قديم لأنه فاض عن الله مباشرة بلا تراخٍ في الزمن (فالعالم عند هؤلاء كلّهم متأخّر عن الله بالذات والمرتبة، وليس متأخّراً عنه بالزمن).

أما الغزّالي فَلَزِمَ جانبَ الدين وقال: العالمُ حادثٌ مخلوقٌ خَلَقَهُ اللهُ من العدم باختياره وارادته، في الزمن الذي أراده وعلى الهيئة التي أرادها. والله خلق الزمان والحركات أيضاً (تهافت ٣٥ – ٣٦، ٢١٧)؛ وليس العالم أزلياً (قديماً) ولكنّ الله يستطيع أن يُبقِيَ العالم الى الابد، اذا شاء، ويستطيع أن يُفْنِيَه اذا شاء (تهافت ٨١).

وأنكر الغزّالي الفيض وقال إن افتراض الفلاسفة أنه لا يصدُر عن الواحد

(الله) الا واحدٌ (راجع فوق ، ص ٦٨ ، ١٣٩) افتراض خاطىء . اننا اذا قبلنا ذلك فيجب ألاّ يصدر عن كل واحد ، (عن الله وعن غير الله في سلسلة الفيض) الا واحد ، فيكون كلّ ما في العالم حينئذ آحاداً متسلسلة متشابهة (تهافت ١١٠) .

وتتلخّص براهين الفلاسفة على قِدَم العالم في أمور : منها « أنه لا يجوز أن يصدر مُحْدَث عن قديم بلا مُرجِّح » (ان الله سبب وجود العالم . ولا يعقل أن يتأخّر الشيء عن سببه ، فالسبب والمسبَّب متلازمان) . والمفهوم بالقديم هنا جملة العالم بمادته ، لا صورته ولا صور أعيان الموجودات . ثم اذا كان العالم ممكنَ الوجود ، فلقد كان دائماً ومنذ الازل ممكن الوجود . ولذلك وجب أن يكون قد وجد منذ الازل (منذ كان ممكن الوجود) . ولا يعقل أن يكون العالم ممكن الوجود ثم يمرّ وقت قبل أي يوجد (لأن الشيء لا يكون ممكن الوجود وغير ممكن الوجود في وقت واحد) .

وردّ الغزّاليّ على الفلاسفة بقوله : يجوز أن يكون الله قد أرادَ وجودَ العالم منذُ الازل ، وأراد في الوقت نفسه أن يُوجِدَ هذا العالم بعد زمن معيّن . ثم ان القديم قد يصدر عنه حادث : ان الله موجد جميع الاشياء ؛ ولكن هذه الاشياء لم توجد كلّها معاً ، بل هي متسلسلة في طريق الاسباب (ان الطفل الذي ولد بالأمس قد خلقه الله ، ولكن هذا الطفل لم يظهر الا بعد أن ظهر جميع آبائه وأجداده على النهج الطبيعي ؛ وهكذا نستطيع أن نقول : إن الله قديم قد خلق طفلاً حادثاً) .

النفس وروحانيتها

يقولُ الفلاسفةُ إنّ النفسَ جوهرٌ روحانيّ مُفارقٌ للبدن ، ولهم على ذلك أدلّة . والغزّاليّ يقول أيضاً بذلك ، قال في معراج السالكين : « ثمّ

انّ هذا الحَيَوان الناطقَ – أعني الإنسانَ – تنقسم جُملتهُ في التقسيم إلى ثلاثة أشياء : نفس وروح وجِسْم .... فأمّـا النفسُ فهو الجوهرُ القائمُ بنفسِه الذي ليسَ هو في موضعٍ ولا يَحِلّ شيئاً (ص ١٣) . والنفسُ من جنس الجواهر لا من العناصر ، فهي روحانيةٌ محضة ... والنفسُ جوهرٌ روحانيٌ لطيفٌ ... وجوهرُ الشعاع (النور) بالإضافة إلى جوهر النفس كثيفٌ (ص ٣٠ ، ٣١) . ومن الأدلّة على أن النفسَ روحانيةٌ أنّها تتقبّلُ الأمورَ الروحانية (كما يتقبّلُ الأنبياءُ الوحيَ وكما يتعلّمُ الناسُ العلوم . ومَعَ أن النفسَ موجودةٌ مع البدن فانّ عُنْصُرَيْهما مختلفان . والنفسُ بسيطةٌ غير مركّبة (لا تتألّف من عناصرَ مختلفة ، ولذلك لا تَنْحَلّ ولا تنعدم بانعدام البدن » (ص ٣٢ – ٣٤) .

هذه الآراءُ في روحانية النفس عند الغزّاليّ موجودةٌ أيضاً في كتاب تَهافُت الفلاسفة ولكنّها فيه أقلُّ وضوحاً لأنّ آراء الغزّاليّ في «تهافت الفلاسفة» تَختلط أحياناً بآراء الفلاسفة الذين يردّ عليهم .

وحينما يردّ الغزّاليّ على الفلاسفة في شأن روحانية النفس يُنْكِرُ عليهم أمرَيْن . أمّا أوّل ذَيْنِكَ الأمرين فهو أنّ الفلاسفةَ يدّعون أنّهم عرَفوا ذلك من طريق العقل لا من طريق الشرع ، وثاني الأمرين أن البراهينَ التي يأتي بها الفلاسفةُ لا يراها الغزّاليّ مُقْنِعَةً .

وفي ما يلي نموذَجٌ من ردّ الغزّاليّ على الفلاسفة في هذا الشأن :

الفلاسفة : القوى الدارِكة بآلات جسمانية يَعْرِض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كَلالٌ ... ربما أضعفها أو أفسدها جُملةً . والأمرُ في القوة العقلية بالعكس ؛ فان إدامتها للنظر في المعقولات لا يُتْعِبها ، بل ربما زادَها قوةً .

أجزاء البدن كلّها تضعفُ قُواها بعد منتهى النشوء والوقوف عند الأربعينَ سنةً فما بعدها ، فيضعفُ البصَرُ والسمعُ وسائرُ القوى . والقوة العقلية في أكثر الأحيان إنما تقْوى بعد ذلك .

الغزّالي : إن لنقصان القوى وزيادتها أسباباً كثيرةً لا تنحصر ؛ وقد يقْوى بعض تلك القوى في أول العُمُر ، وقد يقوى بعضُها في أوْسط العمر أو في آخره ؛ وأمرُ العقل كذلك . وهذه الأسبابُ إن خاضَ الخائضُ فيها ولم يَردَّ هذه الامورَ الى مجاري العادات فلا يمكن أن يُبنى عليها علم موثوق به ، لأن جهاتِ الاحتمال في ما تزيدُ به تلك القوى او تنقُصُ لا تنحصَرُ فلا يُورِثُ شيءٌ من ذلك يقيناً .

سببية المحسوسات

الغزّالي لا يعتقد بالسَّبَبِيّة المادّيّة : بأن لكلِّ حادث مادّيٍّ سبباً مادّياً ضرورياً لازماً ، بلْ هو يعتقدُ بأنّ جميعَ الأحداث المادّيّة وغير المادّيّة راجعةٌ الى إرادة الله . وقد ذكر الغزّاليُّ ذلكَ صراحةً في تهافت الفلاسفة ، قال (ص ٢٧٧) :

« الاقترانُ بينَ ما يُعْتَقَدُ في العادة سبَباً و (بين) ما يُعْتَقَدُ مُسبَّباً ليس ضرورياً عِندنا ... فليسَ وجودُ أحد السببين يقتضي وجودَ الآخر ، مثل : الريِّ والشُّرْب ، والاحتراق ولِقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وحزّ الرَّقَبة ، والشفاء وشُرْب الدواء . وانَّ اقترانَهما (صلةَ المُسبَّب بالسبَب إنما هو) لِمَا سبَقَ من تقدير الله سُبحانَه بخَلْقِهما على التساوُق لا لكونه ضَرورياً في نفسه » . إنَّ الله تعالى قادرٌ على « خَلْقِ الشبَع دون الأكل ، وخلق الموت دون حزّ الرقبة ، وإدامة الحياة معَ حزّ الرقبة » .

وأنكر الغزالي السببية ليفسح مجالاً للمعجزة .

يرى الغزالي أن السببية تناقض القضاء والقدر . ثم ان اقتران حادثتين أو تعاقبهما ليس دليلاً على أن الثانية منهما مسبَّبة عن الاولى ، مثل : الشرب والريّ والأكل والشبع ، وشرب الدواء والشفاء ، والنار واحتراق الاجسام . وأمّا ما نرى من الاقتران الظاهر بين الحوادث « فلِما سبق من تقدير الله لخلقها على التعاون . فان الله يشفي المريض اذا أراد له الشفاء ، وما الدواء الا وسيلة أرادها الله ليجعل من مخلوقاته حكمة لخلقها وسبباً لشكره عليها . وقد يشرب المريض دواء فلا يشفى » . فالله وحده هو مسبِّب الحوادث كلّها ، وليس للسبب الظاهر تأثير ، فان النار قد تلاقي القطن فلا يحترق القطن ، وقد ينقلب القطن رماداً محترقاً من غير أن تمسّه النار (تهافت ٢٧٧ — ٢٧٨) .

وينسب الغزالي المعجزة الى اختصار الزمن فيقول (تهافت ٢٩١ ، ٣٦٦) : فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في أقرب زمان حتى يستعد (جسم ما) لقبول صورة لم يكن مستعداً لقبولها وينتهض ذلك معجزة ، كانقلاب العصا حية[1] وإلقاء ابراهيم في النار من غير أن يحترق ابراهيم (تهافت ٢٧٧ — ٢٩٦) . على أن الخرق للعادة (المعجزات) ليس دائماً دليلاً يقينياً على النبوة ، فقد يكون

---

(١) يتفق أن تطمر عصا في الأرض فتتحلل بالرطوبة . وتقع قرب العصا المطمورة حبة قمح فتنبت وتنمو وتتغذى من عناصر تلك العصا . ويأتي عصفور فيأكل من حب سنبلة القمح . ويتفق أن تأكل حية هذا العصفور فيتحول في بدنها دماً فمنياً تلقح به بويضة من حية أخرى . وتضع الحية الأخرى البيضة ، ثم تنقف البيضة عن فرخ حية . وهكذا تكون العصا أو جزيئة من العصا قد تحولت حية . فاذا كان تحول العصا ممكناً في الطبيعة في زمن طويل جداً : فما المانع من أن يتم هذا التحول في وقت قصير جداً ، في ثانية !

سحراً وتخييلاً (المنقذ ٧٩) .

التصوف عند الغزالي

توّج الغزّاليُّ حياتَه الفكريةَ والعمليةَ بالرجوع الى التصوّف رَغبةً في الاطمئنان النفسي الذي لم يستطعْ أن يَصِلَ اليه من طريقٍ آخرَ . وكان تصوّفُ الغزّالي معتدلاً يقوم على التمسّك بشعائر الإسلام والقيامِ بالعبادات على مِنْهاجِ الزاهدين من السَّلَف ؛ ثم على الخشوع في القلب وقطع العلائق الدنيوية بأن يتْرُكَ الانسانُ ما لا يَعْنيه من الأمور العامّة ؛ ثم على التواضع للناس عامةً وخِدمةِ الفقراء خاصة ؛ ثم على السلوك في الحياة العادية (الطعام واللباس والزواج والصداقة وطلب العلم) سلوكاً صوفياً . وكانت الغاية من من ذلك كلّه أن ينالَ الانسانُ رِضى اللهِ في الدنيا حتى ينجوَ في الآخرة من عذاب النار .

ودوّن الغزّالي آراءَه في التصوّف في كتاب « الإحياء » :

نصوص للغزّاليّ تتعلّق بالتصوّف

– الزُهْدُ :

الزُهْدُ هو انصرافُ النفس عن شيء مَعَ القُدرة على الحصول عليه ، من أجل ذلك لا نُسمّي الفقيرَ المُحتاجَ زاهداً . ولكنّ الزاهدَ هو الغَنِيُّ الذي يستوي عنده كَسْبُ المالِ وإنفاقه .

وفي الزهد يقول الغزّالي (احياء علوم الدين[1] ٤ : ٢١٦ وما بعد) :

بيان حقيقة الزهد :

« الزُهْدُ في الدنيا مَقامٌ شريفٌ من مقامات السالكين (الصوفيّة) ،

---

(١) مصر (المكتبة التجارية الكبرى) ، مطبعة الاستقامة ، بلا تاريخ .

وهو عبارةٌ عن انصراف الرَّغبة عن الشيء الى ما هو خيرٌ منه . فإذَنْ ، يَسْتدعي حالُ الزهدِ مرغوباً عنه ومرغوباً فيه هو خيرٌ من المرغوب عنه .
وشرطُ المرغوب عنه أنْ يكونَ هو أيضاً مرغوباً فيه بوجه من الوجوه ؛ فمن رَغِبَ عمّا ليس مطلوباً في نفسه لا يُسمّى زاهداً ، إذ تاركُ الحَجَرِ والتُّرابِ وما أشبَهَهما لا يُسمّى زاهداً ، وانّما يسمّى زاهداً من تَركَ الدراهمَ والدنانير . ثمّ إنّ كلَّ من باعَ الدنيا بالآخرة فهو زاهدٌ في الدنيا ، وكلُّ من باعَ الآخرةَ بالدنيا فهو أيضاً زاهدٌ ولكن في الآخرة . ولكنّ العادةَ جاريةٌ بتَخْصيص اسم الزهد بمَنْ يزهَدُ في الدنيا .

« والزهدُ عبارةٌ عن ترك المُباحات التي هي حَظُّ النفس . والمقتصرُ على ترك المَحْظورات لا يُسمّى زاهداً ، وان كان قد زهِدَ في المحظور وانصرف عنه ، ولكنّ العادةَ تَخْصيصُ هذا الاسم بتَرك المُباحات . فإذَنْ ، الزهدُ رغبةٌ (الزاهد) عن الدنيا إلى الآخرة ، أو عن غير الله تعالى عُدولاً إلى الله تعالى ؛ وهذه هي الدرجةُ العُليا .

وكما يُشْتَرَطُ في المرغوب فيه أن يكون خيراً عند (الزاهد) ، يُشْتَرَطُ في المرغوب عنه أن يكونَ مقدوراً عليه . فإنّ تَرْكَ ما لا يُقْدَرُ عليه مُحالٌ . وبالتَّرك يَتبيَّنُ زوالُ الرَّغبة . وقيل لابن المبارك : يا زاهدُ ! فقال : الزاهدُ عُمَرُ بنُ عبد العزيز[1] جاءتْه الدنيا راغمةً فتَرَكها . وأمّا أنا ففي ماذا أزْهَدُ ؟ »

وقال الغزالي في علامات الزهد (الإحياء ٤ : ٢٤١) :
« اعلَمْ أنّه قد يُظَنُّ أنّ تاركَ المالِ زاهدٌ ، وليسَ كذلكَ ، فإنّ

(1) عبد الله بن المبارك عالم فقيه زاهد شديد الورع ، وكان في اول عمره فقيراً يعمل في بستان بأجر . وكانت وفاته سنة ١٨١ هـ . عمر بن عبد العزيز كان والياً على الحجاز وكان يحيا حياة مترفة جداً . ثم ولي الخلافة (٩٩-١٠١ هـ) فزهد في الدنيا زهداً شديداً جداً .

تَرْكَ المالِ واظهارَ الخُشونةِ سهلٌ على من أحبَّ المَدْحَ بالزهد . فكم من الرهابين من رَدّوا أنفُسَهم كلَّ يوم الى قَدْرٍ يسير من الطعام ولازموا ديراً لا بابَ له ؛ وانّما مَسَرّةُ أحدِهم معرفةُ الناس حالَه ونَظَرُهم اليه ومدحُهم له . فلا بُدَّ من الزهد في المالِ والجاه مَعاً ... فإنَّ معرفةَ الزهد أمرٌ مُشْكِلٌ .

« ويَنْبَغي أن يُعَوِّلَ (الزاهدُ) في باطنه على ثلاث علامات : العلامةُ الاولى ألّا يفرَحَ بموجود وألّا يحزَنَ على مفقود ؛ العلامةُ الثانيةُ أن يَسْتَوِيَ عنده ذامُّه ومادحه ، فالأوّلَ علامةُ الزهد في المال ، والثاني (المادح) علامة الزهد في الجاه ؛ أن يكونَ أُنْسُه بالله تعالى والغالبُ على قلبه حلاوةَ الطاعة ، إذ لا يخلو القلب عن حلاوة المحبّة : إمّا محبّة الدنيا وإمّا محبّة الله ؛ وهما في القلب كالماء والهواء في القَدَح : فالماء إذا دَخَلَ (في القدح) خَرَجَ (منه) الهواء » .

ـ الإلهام والتعلّم (الإحياء ٣ : ١٨ ، ١٩) :

اعلم ان العلوم التي ليست ضرورية ـ وانما تحصُل في القلب في بعض الأحوال تختلف الحال في حصولها فتارة تهجم على القلب كأنه ألقيت فيه من حيث لا يَدري ، وتارة تُكتسب بطرق الاستدلال والتعلّم . فالذي يُكتسب لا بطريق الدليل وحيلة الاكتساب يسمى إلهاماً ؛ والذي يحصُل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً . ثم (ان) الواقع في القلب بغير حيلة واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لايدري العبد كيف حصل له ومن اين حصل ، والى ما يطّلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة المَلَك (واحد الملائكة) . والاول يسمى إلهاماً ونَفثاً في الرُوع ؛ والثاني يسمى وحياً ، وتختص به الأنبياء . والاول يُختص به الاولياء والاصفياء .

والذي قبله – وهو المكتسب بطريق الاستدلال – يختص به العلماء ...

فاذا علمت هذا فاعلم ان ميل اهل التصوف الى العلوم الإلهامية دون العلوم التعليمية ، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلل وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الاقاويل والادلة المذكورة ، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكُنه الهمة على الله تعالى. ومهما حصل من ذلك كان الله هو المتولي للقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم .

– الحبّ الالهي :

الحب لله ولرسوله فرض ، وهو متقدم على الطاعة كما نرى من آيات وأحاديث كثار . والمحبة لا تكون الا بعد معرفة وادراك . والحب لا يقتصر على المُدركات بالحواس الخمس ، بل يكون ايضاً بالحاسة السادسة وبالعقل وبالقلب وبالنور الذي يقذفه الله في القلب او بما شئت ان تسميه من العبارات الدالة على البصيرة الباطنة .

• وللمحبة أسباب منها الاحسان والمنفعة والجمال . ولكل جمال مقاييسُ خاصةُ بنوعه ، (فمقاييس الجمال في الخيل غيرها في الشجر وفي الانسان) . وجميع الناس والموجودات الأخرى تستحق المحبة لخصائصها التي تميّزها من أعيان نوعها .

وفي الحقيقة لا محبوب الا الله ، ولامستحق للمحبة غيره . وكل ما نحبّه نحن من الموجودات فإننا نحبه لاننا نحب اصله ومُوجده . وبما ان الله موجد كل شيء فاذا احببناه احببنا كل ما أوجده هو ، فأحببنا بذلك جميع الموجودات . وبما ان المحبة مبنية على المعرفة ، فالذين لا يعرفون الله حق معرفته يقتصر حبهم على الموجودات الحسية التي يشاهدونها .

وان الذي يحب الله ليؤثر لذة حبه على كل لذة اخرى ، لأن اللذات الباطنة اغلبُ على ذوي الكمال العقلي من جميع اللذات الظاهرة المُدرَكة بالحواس الخمس . أمّا العارفون الذين بلغ كمالُهم الباطني منتهاه فانهم يجدون اللذة في معرفة الله وفي إدراك اسرار ملك الله فوق ما يجده جميع الناس في جميع لذاتهم الدنيئة كالطعام والشراب واللعب بالصولجان والوقاع ، ثم فوق ما يجده جميع الناس في لذاتهم الشريفة كالجاه والرئاسة وسواهما » .

— الفناء في الله :

كان للغزالي إعجابٌ بالصوفيّة وبالمتصوّفين فتحدثَ عن شيء من خصائصها وخصائصهم فقال (المنقذ ٥٨ وما بعد) :

« وعلمت أن طريقتهم انما تتم بعلم وعمل . وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومة حتى يتوصل (الانسان بذلك) الى تخلية القلب عن غير ذكر الله تعالى ، وتحليته بذكره . وكان العلم أيسر من العمل . ثم ظهر لي أن اخص خواصّهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . فعلمت يقيناً انهم ارباب احوال لا اصحاب اقوال . ولقد انكشف لي في اثناء الخلوات امور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها . والقدر الذي اذكره ليُنتفع به : اني علمت يقيناً ان الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ؛ وان سيرتهم احسن السيَر وطريقهم اصوب الطرق واخلاقهم ازكى الاخلاق ، وان جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم ، مقتبَسة من نور مشكاة النبوّة ؛ وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به . واول شروط الصوفية تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ؛ ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية في الله . ومن اول الطريقة تبتدىء المكاشفات والمشاهدات

حتى إن (الصوفية) يشاهدون الملائكة وأرواح الانبياء ويسمعون منهم اصواتاً ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والامثال الى قُرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول (حلول الله في المتصوف) وطائفة الاتحاد (اتحاد المتصوف بالله) وطائفة الوصول».

— المُنقذ من الضلال والمُوصل الى ذي العِزة والجَلال (٥٠٢هـ)

في هذا الكتاب يتناول الغزاليُّ الكلامَ على الأحوال التي تقلّب فيها في مرضه قبلَ أربعَ عَشْرةَ سنَةً . فالكتابُ ليس «يومياتٍ» بـل «ذِكرياتٌ» . غير أن الغزاليَّ قد أجادَ وصفَ مرضه في هذا الكتاب الصغير ودوّن خُلاصةَ آرائه الدينية والفلسفية وتعرّض للشكِّ الفلسفيِّ الذي كان قد عـرَض له ، كما يقول هو ، وجاء بأحسن أوجُه التعليل للمعرفة الحسيّة والمعرفة العقلية والمعرفة الحَدْسية . ويبدو أن الغزاليَّ قد بدأ هذا الكتابَ الموجز الواضحَ في فترة من فترات الصحة ، ثم دَهَمَتْه أزمةٌ قبلَ أن يُتِمَّه .

استعرضَ الغزاليُّ في كتاب «المنقذ» طُرُقَ المعرفة فوجدَها أربعاً ، أو خَمْساً على الاصحّ . أمّا «التقليدُ» (أخذُ الرأيِ واحداً عن واحد سَبَقَهُ) فكانَ الغزاليُّ قد رفضه ثم توقّف بُرْهةً في الدين الذي كان قد أخذَه تقليداً عن أبويه .

ثم قال : «وانحصرتْ أصنافُ الطالبين (طالبي المعرفة والباحثين عن الحق) عندي في أربعِ فِرَقٍ : المتكلّمين (الذين يحكُمون بالرأي على غير نَهْجٍ مُقنّنٍ ضرورةً) والباطنية (القائلين بأخذ العِلْم والمعارف عن الإمام المعصوم) والفلاسفةِ (الذين يَعْرِفون من طريق المَنْطِق والبُرْهان) والصُوفيّة (الذين يَعْرِفون بالكَشْف والمُشاهدة) . وقد ردَّ

الغزالي جميعَ هذه الطرق إلاّ طريقَ الصوفية .

الشك واليقين

يذكر الغزاليُّ أنه شعَرَ بوطأة المرض (المنقذ ٦٤) في رَجَب سَنَة ٤٨٨ (تموز - يوليو ١٠٩٥)، ولا ريبَ في أن ذلك المرضَ كان قد بدأ فيه فعلاً قبلَ ثلاثِ سَنَوات على الأقلّ. ويقولُ لنا الغزاليُّ (المنقذ ٥ - ٩) إنه كان من قبل أن يبلُغَ العشرين (٤٧٠ هـ = ١٠٧٧ م) يشكُّ في صحة اعتناق الدين بالتقليد ويحاولُ أن يَصِلَ إلى حقائقِ الأمور فلا يستقيمَ له على حقائقها برهانٌ ولا دليل. على أن الأزمة الحقيقية التي مرَّ بها الغزاليُّ جاءتْ مَعَ مرضه (راجع المنقذ ١٣). ومَعَ أننا نُجيز أن يكونَ بينَ مَرضه وبين شكّه صلةٌ وثيقة، فإننا نعتقد أن كثيراً من التخريج المنطقي لدخوله في الشكّ وخروجه منه إلى اليقين كان نِتاجَ فترةٍ متأخرة من فتَرات صحته، لأن الغزاليَّ يروي لنا قصةَ مرضه وملابسات ذلك المرض بعد أربعَ عشْرةَ سَنَة من اشتداد وطأة المرض عليه. ثم إننا نُدْرِكُ منذ مطلع كتاب «المنقذ» أن الغزاليَّ عازمٌ على أن يَصِلَ إلى الصوفية من قبل أنْ يبدأ بحكاية قِصّة الشك.

أن قِصّة الشك واليقين عندَ الغزاليّ قِصةٌ بارعة تنكشف عن عبقرية صحيحة، سواءٌ أكانتْ تلك القِصة حِكايةَ حالٍ تاريخيةً أو كانت مسرحيةً فنّية.

قال الغزالي (المنقذ ٧ - ٩):

«وقد كان التعطُّشُ إلى دَرْكِ حقائقِ الأمور دأبي ودَيْدني، من أوّل إمري وريعان عُمُري، غريزةً وفطرة من الله وُضِعتا في جِبِلّتي،

لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلّتْ عني رابطةُ التقليد وانكسرتْ عليّ العقائدُ الموروثةُ على قُرْبِ عهد بسنِ الصبا : إذ رأيتُ صبيانَ النصارى لا يكونُ لهم نشوءٌ إلاّ على التنصُّر ، وصبيانَ اليهود لا نشوء لهم إلا على التهوّد ، وصبيانَ المُسلمين لا نشوء لهم إلاّ على الإسلام. وسَمِعْتُ الحديثَ المَرْويَّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم : كلُّ مولود يُولَدُ على فِطْرةِ الإسلام ، فأبَوَاهُ يُهَوِّدانِه وينصِّرانه ويُمَجِّسانه .

« فتحرَّكَ باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الآباء والأُستاذِينَ و (إلى) التمييز بينَ هذه التقليدات ، وأوائلُها تلقيناتٌ ، وفي تمييز الحقِّ من الباطل اختلافاتٌ. فقلْتُ في نفسي : أولاً ، إنما مطلبي العلمُ بحقائق الأمور ، فلا بدَّ من طلب حقيقة العلم ما هي . فظهر لي ان العلمَ اليقينيَّ هو الذي ينكشفُ فيه المعلومُ انكشافاً لا يبقى معه رَيْبٌ ولا يُقاربُه إمكانُ الغلط والوَهْم ، ولا يتّسعُ القلبُ لتقدير ذلك ؛ بل الأمانُ من الخطأ ينبغي ان يكون مُقارناً لليقين مُقارنةً لو تحدّى بإظهار بُطلانه مثلاً من يَقْلِبُ الحَجَرَ ذهباً والعصا ثُعباناً لم يُورثْ ذلك شكّاً وإنكاراً . فإني إذا عَلِمْتُ ان العَشَرةَ أكثرُ من الثلاثة ؛ فلو قال لي قائلٌ : بل الثلاثةُ (أكثرُ) ، بدليل أني أقْلِبُ هذه العصا ثعباناً — وقَلَبَها ، وشاهدتُ ذلك منه — لم أشكَّ بسببه في معرفتي ولم يحصُلْ لي منه إلاّ التعجُّبُ من كيفية قُدْرته عليه . فأما الشكُّ في ما عَلِمْتُهُ فلا .

« ثم عَلِمْتُ أنَّ كلَّ ما لا اعْلَمُه على هذا الوجه ولا أتيَقّنُه هذا النوعَ من اليقين فهو علم لا ثِقةَ به ولا أمان مَعَه . وكلُّ ما لا أمانَ مَعَه فليس بعلمٍ يقينيّ » .

فقدان الثقة بالمقاييس المألوفة

ويتابعُ الغزاليُّ الكلامَ في علوم نفسه وفي فُقدان ثقته بالمقاييس المألوفة فيقول (المنقذ ١٠ – ١٢) :

« ثم فَتَّشْتُ عن علومي فوجدتُ نَفْسِيَ عاطلاً عن علمٍ موصوفٍ بهذه الصفة (باليقين الذي لا يخالطه شك) إلاَّ في الحِسيّات والضروريّات . فقلتُ : الآنَ ، بعدَ حُصول اليأس لا مطمعَ في اقتباس المُشكلات إلاّ من الجَليّات وهيَ الحِسيّاتُ والضَروريّاتُ . فلا بدَّ (إذَنْ) من إحكام (هذه) أوّلاً لأتيقّنَ (إذا كانت) ثِقتي بالمحسوسات وأماني من الغلط في الضروريات من جنسِ أماني الذي كان قبلُ في التقليديات ، ومن جنس أمانِ أكثر الخلق في النظريات ، ام هو أمانٌ محقَّق....

« فأقبلتُ بِجِدٍّ بليغٍ أتأمّلُ المحسوساتِ والضَروريات وانظرُ هل يُمكِنُني أنْ أُشكِّكَ نَفْسِيَ فيها ؟ فانتهى بي طولُ التشكّكِ إلى أن لم تَسْمَحْ نَفْسي بتسليم الأمانِ في المحسوسات أيضاً . واخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من أينَ الثقةُ بالمحسوسات وأقواها حاسّةُ البَصَرِ وهي تنظرُ إلى الظِلِ فتراه واقفاً غيرَ متحرّك وتحكمُ بنَفْيِ الحركة ؟ ثم بالتجربةِ والمشاهدة ، بعدَ ساعة ، تَعرِفُ أنه يتحرك وأنه لم يتحركْ دُفعةً وبغتة بل على التدريج ذَرَّةً ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظرُ إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلّةُ الهندسيةُ تَدُلُّ على أنه أكبرُ من الأرض في المِقدار . هذا وامثالُه من المحسوسات يحكُمُ فيها حاكمُ الحِسِ بأحكامه ويُكذِّبه حاكمُ العقلِ ويُخَوّنه تكذيباً لا سبيلَ الى مدافعته .

« فقلتُ : قد بَطَلَتِ الثقةُ بالمحسوسات أيضاً ، فلعلّه لا ثقةَ الا

بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا العَشَرَةُ اكثرُ من الثلاثة ؛ والنَفْيُ والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ؛ والشيءُ الواحدُ لا يكونُ حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً مُحالاً (في وقت واحد) . فقالت المحسوسات: بِمَ تأمَنُ أن تكونَ ثقتُكَ بالعقليات كثقتِكَ بالمحسوسات ؛ وقد كنتَ واثقاً بي فجاء حاكمُ العقل فكذَّبني . ولولا حاكمُ العقل لَكُنْتَ تستمرُّ على تصديقي ، فلعلَّ وراء إدراك العقل حاكماً آخرَ إذا تجلّى كذَّب العقل في حُكْمه كما تجلّى حاكمُ العقل فكذّب الحِسّ في حكمه . وعَدَمُ تجلّي ذلك الإدراك لا يَدُلُّ على استحالته » .

رجوعه الى الصوفية

لما فَقَدَ الغزاليُّ الثقةَ بجميع طرق المعرفة الواعية (التقليد والحس والعقل) لم يَبْقَ له سبيل إلى طلب اليقين . أما اذا كان هنالك يقينٌ ، فيجب أن يسقُطَ هذا اليقينُ عليه من غَيْرِ طَلَبٍ له ومن غير شعورٍ بمصدره (قبل أن يسقط عليه) . وهذا الذي اتفقَ للغزاليّ . واستمرَّ الغزاليّ في وصفِ رُجوعه الى اليقين فقال (المنقذ ١٢ — ١٤) :

« فتوقّفَتِ النفسُ في جواب ذلك قليلاً ، وأيّدتْ إشكالها بالمَنام وقالت : اما تراكَ تعتقدُ في النوم أموراً وتتخيّلُ أحوالاً ، وتعتقدُ لها ثَباتاً واستقراراً ، ثم تستيقظُ فتعلَمُ أنه لم يكنْ لجميعِ مُتَخيَّلاتك ومُعْتَقداتك أصلٌ وطائلٌ ؟ فَبِمَ تأمن أن يكونَ جميعُ ما تعتقدُه في يَقَظَتِكَ بحسٍ او عقل هو حقٌ بالإضافة الى حالتك هذه ؛ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالةٌ (جديدة) تكونُ نِسْبَتُها الى يَقَظَتِكَ كنسبة يَقَظَتِكَ إلى منامك ، وتكونَ يَقَظَتُك نَ مًا بالإضافة إليها ؟ فإذا أوردتْ تلك الحالةَ تيقّنتَ أنّ جميعَ ما توهّمتَه بعقلك خَيالاتٌ لا حاصلَ لها ؛ او لعلّ تلك

الحالةَ ما يَدّعي الصوفيةُ أنها حالتُهم : اذ يَزْعُمون أنهم يشاهدون إذا غاصوا في أنفسِهم وغابوا عن حَواسِّهم أحوالاً لا تُوافِقُ هذه المعقولات . ولعلَّ تلك الحالةَ هي الموتُ ، إذ قالَ رسولُ اللهِ صلّى اللهُ عليه وسلَّم : الناسُ نيامٌ فاذا ماتوا انتبهوا . فلعلَّ الحياةَ الدنيا نومٌ بالإضافة الى الآخرة ، فإذا ماتَ الإنسانُ ظهرتْ له الأشياءُ على خلافِ ما يشاهدُه الآن .

« فلما خَطَرَتْ لي هذه الخواطرُ انقدحتْ (اي نَبَتَتْ هذه الخواطر المُشَكِّكة) في النفس . فحاولتُ لذلك عِلاجاً فلم يَتَيَسَّرْ ، إذ لم يمكن دفعُه (دفعُ ذلك الشكّ) إلاّ بالدليل . ولم يُمكن نَصْبُ الدليـــلِ إلا من تركيبِ العلومِ الأوليّة ، فاذا لم تكن (تلك العلومُ الأوليةُ) مُسلَّمةً لم يمكن تركيبُ الدليل . فأَعْضَلَ هذا الداءُ ودامَ قريباً من شَهْرَيْنِ أنـــا فيهما على مذهبِ السفسطة ، بحكمِ الحالِ لا بحكمِ النُطْقِ والمَقال ، حتى شَفَى اللهُ تعالى من ذلك المرض ، وعادتِ النفسُ إلى الصحة والاعتدال ورَجَعَتِ الضَروريّاتُ العقليةُ مقبولةً موثوقاً بها على أَمْنٍ ويقينٍ . ولم يكنْ ذلك بنَظْمِ دليلٍ وترتيبِ كلامٍ ، بل بنورٍ قذفه اللهُ تعالى في الصدر . وذلك النورُ هو مفتاحُ اكثرِ المعارف » .

حقائق هذا النص :

أ) قبل أن نحكم على أمر يجب أن نكون واثقين من المقياس الذي نقيسه به .

ب) إننا لا نعرف مقياساً نقيس به أحكام العقل . ولكنَّ جهلَنا بمثل هذا المقياس ليس دليلاً على فقدانه .

ج) اذا فقد الانسان الثقة بالمقاييس المألوفة استحال عليه اقامة الدليل على صحة الامور ، فيبقى في الاضطراب والحَيْرة . ومن المحال أن يعود الانسان الى ما كان قد أنكره فيجعلَه مقياساً من جديد .

د) النفس المريضة يجب أن تعود الى الصحة حتى تصبح مستعدّة لتقبّل مقياس جديد .

هـ) ان اليقين عاد الى الغزّالي بنور قذفه الله في قلبه من حيث لا يدري .

و) ان هذا النور المقذوف في القلب أعاد الى النفس ثقتها بالضروريات العقلية (آخر المقاييس التي فقد الغزّاليّ الثقة بها) ؛ والثقة بالضروريات العقلية أعادت الثقة بالمحسوسات ؛ والثقة بالمحسوسات أعادت الثقة بالرواية .

ان للضروريات العقلية نطاقها الذي تَصح أحكامها فيه (كقواعد الهندسة فانها تصح بالعقل ولا تصح بالحس) . وكذلك للحس نطاقُه الذي تصحّ أحكامه فيه (فنحن نرى الشمس التي يزيد قطرها خمسين ضعفاً على قطر الارض دائرة لا يزيد قطرها على عشرين سنتيمتراً في رأي العين . وهذا صحيح بالاضافة الى المسافة التي بيننا وبين الشمس . ولا يمكن ، في نطاق القوانين البصرية ، أن نرى الشمس ونحن على أرضنا الا بهذا الحجم) . وكذلك الدين فان له نطاقَه الذي تَصِحُّ فيه أحكامه المأخوذة بالوحي . قد تصحّ أحكام الدين من طريق الحس ومن طريق العقل ، ولكنّها لا تجب علينا ولا تُقبل الا من طريق الشرع (بالوحي من الله على لسان نبيّ) .

— موجز كتاب

المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال

١ — إنّ « أخاً في الدين » سأل الغزّاليّ أن يبثّ اليه غاية العلوم وأسرارها وغائلة (أضرار) المذاهب (المتعدّدة والمختلفة) وأن يحكيَ له ما اختبره في طلب الحقّ من أقوال أصحاب الفرق المختلفين وما توصّل اليه أخيراً ، كما أراد السائل أن يعرف لماذا ترك الغزّاليّ التعليم في بغداد مدّة ثمّ رجع الى التعليم .

٢ – يقول الغزالي :

أ – الاديان والفرق والمذاهب كثيرة « بحر عميق غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منه الاّ الأقلّون . وكلّ فريق يزعم أنّه هو الناجي » وحده .

ب – ويقول : كنت ، قبل أن أبلغ العشرين ، أحبّ أن أعرف عقائد الفرق المختلفة وأسرار المذاهب ، وبحثت في كلّ شيء حتى انحلّت عنّي رابطة التقليد وانكسرت عليّ العقائد الموروثة (أجاز لنفسه أن يبحث في صحّة الأديان وأصلها وحقيقتها من غير أن يكون لدينه هو مانع من ذلك أو أن يَسْتَثْنيه من البحث) فرأى أن الآباء هم الذين يُنَشّئون أولادهم على دينهم وأنّ الاولادَ لا اختيارَ لهم في الاديان والمذاهب (والاخلاق والاعمال) التي ينشأون عليها ، فقال : « إذ رأيت صبيان النصارى لا نشوء لهم إلاّ على التنصّر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلاّ على التهوّد ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الاّ على الاسلام » .

ج – أراد الغزالي أن يعرف حقيقة الفطرة التي يُولد عليها الطفل ثمّ حقيقةَ العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين (حقيقة الدين الذي ينشّىء الآباء والاساتذة عليه أبناءهم وتلاميذهم) .

٣ – وقال الغزالي : « إنّما مطلوبي العلمُ بحقائق الأمور ، فلا بدّ من طلب حقيقة العلم مـا هي » . فظهر لي أن العلم اليقينيّ هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريبٌ ولا يقاربه إمكانُ الغلط والوهْم ، ولا يتّسعُ القلبُ لتقدير ذلك ؛ بل الأمانُ من الخطأ يجب أن يكونَ مُقارناً لليقين مقارنةً لو تحدّى بإظهار بطلانه مثلاً من يَقْلِبُ الحجرَ ذهباً والعصا ثُعباناً ، لم يُورِثْ ذلك شكّاً وإنكاراً . فانّي إذا علمت

أنّ العشرة أكثرُ من الثلاثة ، ثمّ قال لي قائل : لا ، بل الثلاثةُ أكثرُ ، بدليل أنّي أقلبُ هذه العصا ثُعباناً ؛ وقلّبَها ، وشاهدتُ ذلك منه ، لم أشكّ بسببه في معرفتي ، ولم يحصُل لي الاّ التعجّبُ من قدرته عليه ! فأمّا الشكُّ في ما علمته ، فلا .

٤ — « مداخل السفسطة وجَحْد العلوم (الشكّ) .

أعلن الغزاليُّ أنّه لا يشعُرُ في نفسه بعلم يقينيٍّ مُطْلَق ، ولكنّ علْمَه بالحسّيّات (المحسوسات) (مفروض أنّه) يقينيّ .

ثمّ أرادَ أن يختبر صحّةَ معرفته بالحواسّ فوجد أنّ الحواسّ غيرُ مؤتمنة (تَخْدَعُ) : ترى الظِلّ واقفاً ثمّ تدرك أنّه يتحرّك ، ثم تُبْصِرُ الكوكبَ بعينك صغيراً بحجم الدينار ، والأدلّةُ الهندسيةُ تدلّ على أنّه أكبرُ من الا ض. فرَفَضَ الثقة بالمحسوسات (بالمعرفة من طريق الحسّ) .

وبما أنّ العقلَ قد دلّ الغزاليّ على خطأ الحواسّ ، فقد أعلن الغزاليُّ أن العقلَ وحدَه مأمونٌ في المعرفة ، نحو : العَشَرة أكثرُ من الثلاثة ، الإثبات والنفي لا يجتمعان في الشيء الواحد .

ثمّ اعترضت الحواسّ . فقالت للغزاليّ :

« بمَ تأمن أن تكون ثقتُك بالعقليّات كثقتك بالمحسوسات ؟ وقد كنتَ واثقاً بي ، فجاء حاكمُ العقل فكذّبني ، ولولا حاكمُ العقل لكنتَ تستمرّ في تصديقي . فلعلّ وراء ادراك العقل حاكماً آخرَ اذا تجلّى كذّبَ العقلَ في حُكمه ، كما تجلّى حاكمُ العقل فكذّبَ الحسّ في حكمه . وعدَمُ تجلّي ذلك الإدراك لا يدُلُّ على استحالته !

٥ – الشك :

يقول الغزّاليّ : « فتوقّفتِ النفسُ في جواب ذلك قليلاً » (صَعُبَ عليه أن يردَّ اعتراضَ الحواسِّ على تكذيب العقل لها) » وقالت : أما تَراكَ تعتقدُ في النوم أموراً وتتخيَّلُ أحوالاً وتعتقدُ لها ثباتاً ... ثمّ تستيقظُ فتعلمُ أنّه لم يكنْ لجميع مُتَخيَّلاتِكَ أصلٌ وطائلٌ ؟ .... فلمّا خطرتْ لي هذه الخواطرُ انقدحتْ (حَدَثَ لها أثرٌ ، ثَبَتَتْ) في النفس. فحاولتُ لذلك علاجاً (طريقةً أدفع بها حَيْرَتي بين حُكْمِ العقلِ بتكذيب الحواسِّ وبين ردِّ النفس على العقل) فلم يتيسَّرْ ، إذْ لم يُمْكِنْ دَفعُهُ إلاّ بالدليل ، ولم يُمْكِنْ نَصْبُ دليل إلاّ من العلومِ الأوّلية. فإذا لم تكنْ (هذه العلومُ الأوّلية) مسلَّمةً (مُسَلَّماً بها ، يقينية ، لا تُثير اعتراضاً) لم يمكنْ ترتيبُ الدليل . فأعْضَلَ هذا الداءُ ودام قريباً من شهرين (هنا بَلَغَ المرضُ عند الغزّاليّ ذِرْوَتَه) أنا فيهما على مذهبِ السفسطة بحُكم الحال لا بحكم النُطْقِ والمَقال (وهنا دخل الغزّاليّ في الشكّ) .

٦ – الرجوع الى اليقين :

ويتابع الغزّاليّ كلامَه فيقولُ :

« حتّى شَفَى الله تعالى **من ذلك المرض** ، وعادت النفسُ الى الصحّة والاعتدال ، ورَجَعَتِ الضروراتُ العقلية مقبولةً موثوقاً بها على أمْنٍ ويقين . ولم يكنْ ذلك بنَظْمِ دليل وترتيبِ كلامٍ ، بل بِنُورٍ قَذَفَهُ اللهُ تعالى في الصَدْر ، وهذا النورُ مِفتاحُ أكثرِ المعارف » .

٧ – مناقشة الغزّاليّ لطرق المعرفة بعد شفائه من مرضه ورجوعه الى اليقين .

وليس لهذه المناقشة صلة بالشك الذي مر به الغزالي ، فهو يكتب هذه المناقشة بعد اشتداد مرضه (وشعوره به) بأربع عشرة سنة . قال الغزالي : « ولما شفاني الله من هذا المرض .... انحصرت .

أصناف الطالبين (التابعين للطرق التي تؤدي في رأيهم ، الى الحق) عندي (في رأيي ، في الزمن الذي أنا فيه) في فرق هي أربع :

أ — **المتكلمون** أهل الرأي والاستدلال بالنظر العقلي .

ب — **الباطنية** (الشيعة المتطرفة) أهل التعليم الذين يأخذون من الامام المعصوم ،

جـ — **الفلاسفة** أهل المنطق والبرهان ،

د — **الصوفية** خواص الحضرة الالهية وأهل الكشف والمشاهدة لله .

قال الغزالي : « فقلت في نفسي : الحق لا يعدو هذه الاصناف الأربعة .... فإن شذ الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق مطمع ، إذ لا مطمع في الرجوع الى التقليد بعد مفارقته .. » .

٨ — **موقف الغزالي من أصناف الطالبين الاربعة** :

أ — **علم الكلام** :

علماء الكلام دافعوا عن عقيدة أهل السنة والجماعة وردوا على أهل البدع واعتمدوا في ذلك مقدمات تسلموها من خصومهم (المعتزلة والفلاسفة) . وكانت هذه المقدمات (الادلة العامة) مستخرجة من التقليد (ما ألف الناس عمله) أو من إجماع الأمة (**ما أقره الفقهاء**) **أو من القرآن** الكريم أو من الأخبار (الروايات عن رجال الدين) . وكان علم الكلام وافياً بمقصود أصحابه غير واف **بمقصود الغزالي**

(بإخراجه من حَيْزِته بينَ حُكم الحسِّ وحُكم العقل) .

ب ـ الفلاسفة : أصنافُهم وعلومهم :

(١) الصنف الأوّل : الدهريّون . هؤلاء جحدوا الصانعَ (الله الصانع : الله الخالق) المدبِّر وقالوا : إنّ العالمَ أزليٌّ موجودٌ بنفسِهِ . وهم زنادقة (كافرون) .

(٢) الصنف الثاني : الطبيعيّ ن . هؤلاء نظروا في تشريح أعضـاء الحيوانات وأدركوا ما فيها من الحكمة فأقرّوا بوجود خالق حكيم . ولكنّهمُ اعتقدوا أن حياة الحيوان قائمة باعتدال مزاجه . فاذا فسد مزاجه فسد هو وبطل (مات) وانعدم ، فقالوا بأن النفس تموت بموت البدن فأنكروا الآخرة . وهؤلاء أيضـاً زنادقة ، لأنّ أصل الايمان الاعتقادُ بالله وباليوم الآخر معاً .

(٣) الصنف الثالث : الالهيون . هؤلاء هم المتأخرون من الفلاسفة اليونانيّين : سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس ، وقد اعتقدوا بأشياءَ من التي كان يعتقدها الدهريون والطبيعيّون .

ثمّ جاء المتفلسفة الاسلاميّون كالفارابي وابن سينا . وقد نقل الفارابي وابن سينا خاصّة أشياءَ من فلسفة أرسطو وجدهـا الغزّاليّ تنقسم ثلاثة أقسام :

قسماً يجب التكفير فيه (تكفير من يعتقده) ،

قسماً يجب التبديع فيه (لا يصل الاعتقاد به الى الكفـر ، ولكن يجعل المعتقد بـه مذنباً لأنّ هذا الاعتقاد مخالف لما جاء في الاسلام) ،

قسماً صحيحاً لا يجوز انكاره (ولكنّ له آفات : سيّئات ومضار ّ) .

أقسام علوم الفلاسفة الإلّهيّين :

قال الغزّاليّ : اعلم أن علومهم بالنسبة الى الغرض الذي نطلبه ستّة أقسام : رياضيّة – منطقيّة – طبيعيّة – إلهيّة – سياسية – خلقية .

أ – علومهم الرياضيّة : تتعلّق بالحساب والهندسة والفلك ، ولا صلة لها بأمور الدين نفياً أو إثباتاً ؛ وهذه أمور برهانية لا سبيل الى جَحْدها .

ولكنّ لها آفتين :

الاولى : يرى الغِرّ (القليل الاختبار) صحّة براهينهم فيظنّ أن البارع في الرياضيّات مثلاً يجب أن يكون بارعاً في جميع العلوم وعارفاً بالدين أيضاً . ثمّ يقول في نفسه : لو كان الدين حقّاً لعرَف هؤلاء ذلك . فينكر الخلق والآخرة ، الخ .

الثانية : إنّ نفراً من الفقهاء ينكرون جميع علوم الفلاسفة حتّى القولَ بالكسوف والخسوف . وهذا ينفّـر الشبّان المتعلّمين من هؤلاء الفقهاء إذ يظنّون أنّ الاسلام مبنيّ على الجهل وانكارِ البراهين فيزدادون للفلسفة حُبّاً وللاسلام بغضاً .

ب – علومهم المنطقيّة : هي النظر في طرق الأدلّة والمقاييس وشروط البرهان ، ولا يتعلّق شيء منها بالدين نفياً ولا اثباتاً . ولا يجوز جحد المنطق وبراهينه . ولكنّ شروط براهينهم لا تنطبـق على المقاصد الدينية فيتساهلون في تلك المقاصد ، فيظنّ الجاهل أنّ تساهل

علماء المنطق في الدين – وأنّ الكفر الذي عُرف به بعضهم- مُؤَيّدٌ أيضاً بأدلةٍ وبراهينَ من المنطق .

ج – علم الطبيعيّات : هي البحث في السموات والكواكب والماء والهواء والحيوان والنبات والمعادن وفي أسباب تغيّرها . وليس من شرط الدين أن ننكر ذلك العلم ، ولكن يجب أن نعلم أنّ الطبيعة مسخّرة لله تعالى لا تعمل بنفسها بل بأمر الله .

د – وأمّا الالهيّات ففيها أكثر أغاليطهم ، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوا في المنطق ، ولذلك كثُر الاختلاف بينهم ... ومجموع ما غلطوا فيه يَرْجِـعُ الى عشرين أصلاً يجب تكفيرهم في ثلاثة منها وتبديعهم في سبعة عشر . ولإبطال براهينهم في هذه المسائل العشرين صنّف كتاب الغزالي التهافت . أمّا المسائل الثلاث فقد خالف الفلاسفة فيها كافّة المسلمين ، وذلك قولهم :

(١) انّ الاجساد لا تحشر . أمّا المُثـابُ والمعاقب فهي الارواح المجرّدة .... ولقد صدقوا في اثبات الروحانية ولكن كذبوا في انكار الجسمانية .

(٢) انّ الله يعلم الكليّات دون الجزئيات ، وهذا كفر صريح .

(٣) قدم العالم وأزليّته . ولم يذهب أحد من المسلمين الى شيء من هذه المسائل .

هـ – السياسيّات وكلامهم فيها يرجع الى مصالح الناس المتعلّقة بالأمور الدنيوية ، وقد أخذوا ذلك من كتب الله المنزلة على الانبياء ومن الحكم المأثورة عن سلف الأولياء .

و – العلوم الخُلقية وتبحث في صفات النفس ومجاهدتها (قمعها عن

الرغبة في الشرّ) وقد أخذوا ذلك من كلام الصوفية ومزجوه بشيء من كلامهم (تقسيمهم للموضوعات واقامة البراهين) . وقد ينشأ من ذلك آفتان (ضرران) : آفة من ردّ جميع ما قاله الفلاسفة (في الاخلاق ظناً) أن هـذا الكلام كلّه كلامهم ، مع أن قسماً منه هو كلام من عند الله ومن عند أنبياء الله ومن عند الصوفية والاولياء والصالحين) . والصواب في تمييز كلام الفلاسفة في الاخلاق أنّ نفرّق بين الاقوال التي من عند الفلاسفة والتي هي مخالفة لما جاء في الدين وبين الأقوال الصحيحة التي هي من عند الله ومن عند أنبياء الله وأوليائه ، فنقبـل الاولى ونرفض الثانية .

ولكنّ لقبول أقوال الفلاسفة في الاخـلاق ضرراً آخرَ . قد يرى بعض الناس كلام الفلاسفة (الذي أخذوه من كتب الله) جميلاً فيأخذ ما يظنّه جميلاً أو صحيحاً ممّا ليس من عند الله وفيه خطأ . وصواب الرأي هنا أن نمنع الناس من قراءة كتب الفلاسفة في الاخلاق سدّاً للذريعة (خوفاً من أن يَضِلّ بها الجاهلون) .

ج – مذهب التعليم (الأخذ عن الامام المعصوم عند الباطنية أو الشيعة المتطرّفين) . قال الباطنية إن الانسان محتاج في معرفة الحق الى الأخذ من معلّم ، ولكن ما كلّ رجل يصلح ان يكون معلّماً ، بل المعلّم هو الامام المعصوم المنصوص عليه (من نسل اسماعيل بن جعفر الصادق ..... بن الامام عليّ) ، ويرى الغزّاليّ أن انتشار الجهل بين عوامّ الناس هو الذي جعل لآراء الباطنية قبولاً عند الناس .

ويسأل الغزّاليّ الباطنية : من أين تأخذون علمكم ما دام الامام غائباً؟ فيقولون : عن الدعاة الذين علّمهم الإمام ثمّ بثّهم في البلاد .

ويسألهم ثانية : ومن أين أخذ هذا الامام علمه ؟ فيقولون : عن الامام الذي قبله .... ثمّ عن الامام عليّ ، والامام عليّ قد أخذ عن رسول محمّد صلّى الله عليه وسلم . فيقول الغزّاليّ : لا حاجة لنا بالمعلّم وبالدعاة لأنّنا نأخذ رأساً من رسول الله (من الحديث وسنة رسول الله) .

د — طريق الصوفية .

يقول الغزّاليّ : إنّ طريق الصوفية تمّ بعلم وعمل ، والعلم أهون من العمل ولكن العلمّ لا يفيد في فهم التصوّف ولا في الوصول الى ما تصبو اليه النفس ، فهناك فرق — كما يقول الغزّاليّ — بين أن يعرف الانسان حدّ الصحة والشبع وشروطهما وبين أن يكون صحيح الجسم شبعان (كما أن هنالك فرقاً بين أن تدرس الصوفية في الكتب وبين أن تسلك في طريق التصوّف) .

• • •

لا يريد الغزّاليّ أن يوهمنا أن قراءة كتب الصوفيّة ومخالطتهم وسلوك سبيلهم — بعد أن استعرض طريق المعرفة في عصره وأصناف الطالبين للحق — هو الذي أقنعه بصواب الطريقة الصوفية في الوصول الى المعرفة الصحيحة من طريق الإلهام) . الواقع أن الغزّاليّ كان خاضعاً للمؤثّرات الصوفية منذ طفولته : كان أبوه صوفيّاً ، ثمّ كفله بعد موت أبيه ، جار لهم صوفيّ ، ثمّ دخل « مدرسة » لحاجته الى الطعام والمبيت الى جانب العلم — والغالب على المدارس يومذاك كان الطريقة الصوفية — وكثيرون من مشايخه (أساتذته) كانوا متصوّفة .

بعد ذلك يسرد علينا الغزالي قصّة رحلته بين اشتداد المرض عليه ومغادرته بغداد وبين شفائه من مرضه بعد سياحـة عشر سنوات، كما يخبرنا لماذا ترك التعليم في بغداد ثمّ عاد اليه ثمّ تركه .... كما يحدّثنا عن النبوّة والمعجزات وعن التصوّف ويعيد أشياء كثيرة كان قد ذكرها من قبل ذكراً منطقياً .

وأرى أن الجانب العبقريّ في كتاب المنقذ من الضلال يقف عند كلام الغزالي على قذف النور في القلب في الصفحات العشر الأولى من الكتاب الذي يبلغ في طبعة مكتب النشر العربـي (دمشق ١٣٥٢ هـ= ١٩٣٤ م) مائة صفحة وصفحة .

المَغْرِبُ

(إفريقية والمغرب والأندلس)

لمّا أتمّ العربُ فتحَ مِصْرَ ، سَنَةَ ٢٣ هـ (٦٤٤ م) تابعوا سيرَهم غرباً نحو إفريقية (القُطر التونسي) فاصْطدموا بالرومِ البيزنطيّين من جديد وبالإفرنج . كان الروم يريدون الاحتفاظ بالبلادِ الّتي كانوا يستعمرونَها في المَغْرب بعد أن فقدوا إمبراطوريّتَهم في الشامِ ومصرَ . وكان الإفرنجُ في غربيّ أوروبّة يريدون أن يَصُدّوا الاسلامَ الزاحفَ نحو الغرب .

وتغلّبَ العربُ على الرومِ والافرنجِ نهائيّاً ، سَنَةَ ٥٠ هـ (٦٧٠ م) فدخلَ البربرُ (سكّان الشمال الإفريقي) كلُّهم في الاسلامِ وأصبحوا هم جنودَ الفتحِ العربيّ .

واستطاع العربُ في مدى عامين ، من سَنَةِ ٩١ الى سنة ٩٣ هـ (٧١١ — ٧١٣ م) أن يفتحوا شِبْهَ جزيرةِ الأندلس كلِّها لأنّ الرومَ والقوط كانوا يستبدّون بالسُكّان الأصليّين ، فلمّا نزَلَ العربُ في الاندلس للفتح كان أهلُ الاندلس في عَوْنِ العربِ على فتحِ البلاد هرباً من ظلم الرومِ والقوطِ

الى عدل العرب .

ولمّا سقطت الدولةُ الأمويّةُ في الشام ، سَنَةَ ١٣٢ هـ (٧٥٠ م) وقامت الخلافةُ العبّاسيّة في العراق ، نجا عبدُ الرحمن بنُ معاوية بن هشام بن عبدِ الملك الى الاندلس وأسّس فيها دولةً واتّخذ قرطبةَ عاصمةً وجعلَ الحُكْمَ وراثياً في نَسْلِه . وجاء بعدَ عبدِ الرحمن ابنهُ هِشام ، وفي أيّامه دخل المذهبُ المالكيُّ الى الاندلس .

وحاولت البابويّةُ والدولةُ الفرنجيّة في فرنسة أن تُقاومَ العربَ والاسلامَ في الاندلس بشَنِّ الحروب حيناً وبإثارة الفتَنِ حيناً آخرَ . وقيَّض اللهُ للاندلس أميراً شاباً هو عبدُ الرحمن بنُ محمّد ، جاء الى الإمارة سَنَةَ ٣٠٠ هـ (٩١٢ م) فقضى على الفِتَنِ وضبطَ البلادَ ثمّ تلقّبَ بالخلافة ، سنة ٣١٦ هـ (٩٢٩ م) ، وتسمّى عبدَ الرحمن الناصرَ . وفي أيامه بلغتْ قوّةُ الاندلس ذِرْوَتَها في الإدارة الداخلية وفي السياسة الخارجية (في شَماليّ إفريقية وفي أوروبّةَ كلِّها) في الحضارة والعلم ، حتّى زادتْ قُرْطبةُ في أيام عبد الرحمن الناصر على ما كانتْ عليه بغدادُ في أيام هرونَ الرشيد .

وبعدَ عبدِ الرحمن الناصر (ت ٣٥٠ هـ ٩٦١ م) عادت الأندلُس الى الضَّعْف فنهض فيها حاجبٌ (وزير) هو المنصورُ بنُ أبي عامر فاستبد بالحكم ثمّ أعادَ توحيدَ الاندلس وردّ إليها كثيراً من قوّتها السياسيّة وشيئاً من زَهْوِها الحَضاريّ . فلمّا تُوُفِّيَ المنصورُ بن أبي عامر ، سَنَةَ ٣٩٢ هـ (١٠٠٢ م) ، عادَ الضَّعفُ الى الاندلس وانقرضَ فيها مُلْكُ بني أُمية ، سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٧م)، وقامتْ على أنقاضه دُوَيلاتٌ عُرِفَ أصحابُها باسم ملوكِ الطوائفِ أشهرُهم بنو هودٍ في سَرَقُسْطة ، وبنو ذي النون

في طُلَيْطُلة ، وبنو الأفطس في بَطَلْيَوْس ، وبنو عبّاد في إشبيلية . ولكن جميع هذه الدويلات كانت ضعيفة فتسلّط عليها ملوك الإسبان الناشئون وأخذوا منها أحياناً جزْيً[1] ، وكانوا يقرضونها من أطرافها كلّما استطاعوا ذلك .

وفي سنة ٤٥٣ هـ (٥٠٠ م) أسّس يوسفُ بنُ تاشفين دولة المُرابطين في المغرب الاقصى وبنى مدينة مُرّاكُش عاصمة له ثمّ مدّ سلطانه حتّى عمّ المغربَ كلّه . وعزّ على يوسفَ بن تاشفينَ أن يرى مُلكَ المُسلمين والاسلام يتقلّص عن الأندلس فجاز اليها وواقعَ الإسبان في مَعْرَكة الزلاّقة (قُرْبَ بطَلْيَوْسَ في منتصف الحدود بين إسبانية والبُرتغال اليوم) سنة ٤٧٩ هـ (١٠٨٦ م) وهزَمَهم وردّ أذاهم عن الاندلس . ثمّ انّ ملوكَ الطوائف عادوا سيرتَهم الأولى في التنازع فاستأنفَ ملوكُ الإسبان الاستيلاء على البلاد شيئاً فشيئاً . عندئذ جاز يوسفُ بنُ تاشفينَ الى الاندلس وهزم الاسبان ثانيةً ثمّ قضى على ملوك الطوائف (٤٨٣ هـ — ٤٩٣ هـ) ووحّد الاندلسَ وضمّها الى مُلكه في المَغْرِب ، فمدّ عَمَلُه هذا عُمرَ العرب في الاندلس مائةَ عام .

وفي أواسط القرن الخامس للهجْرة (الثاني عشَرَ للميلاد) هاجرَ إلى المغرب الأدنى (ليبيا وتونس) قبائلُ بني هلال وبني سُلَيْم فانتشروا فيه مثلَ الجَراد لا يمرّون بشيء إلاّ أتَوْا عليه . والى هؤلاء يُشيرُ ابنُ خَلدون حينما يتكلّمُ على العرب فيقول إنّهم أبْعَدُ الناس عن سياسة المُلْك وإنّهم اذا تغلّبوا على بلاد أسرعَ اليها الخرابُ . وابن خلدون يَعْني بالعربِ هنا « بَدْوَ العرب » في مُقابل « بدو البربر » .

---

(١) جمع جزية : أتاوة سنوية .

ولما ضعُف المرابطون خلفتهم دولةُ الموحّدين ، وكان أعظمَ ملوكها أبو يوسفَ يعقوبُ المنصورُ (٥٨٠ - ٥٩٥ هـ) صاحبُ الفتوح المظفّرة في الأندلس والذي اشتهر برعاية العلم ، وقد عاشَ في بَلاطه الفيلسوفان ابنُ طُفَيل وابنُ رُشْد .

ولما زالَ مُلْكُ المُوحّدين اقتسم المَغْربَ بعدَهم بنو مرين في المَغْرب الاقصى والحَفْصيّون في تُونسَ . في ذلك الحين كان مُلْكُ العرب في الاندلس قد تقلّصَ حتّى اقتصرَ على مدينة غَرْناطةَ وما حولَها يحكمُها بنو نَصْر أو بنو الأحمر . ومَعَ أن بني الأحمر كانوا في حَضيض القوّة السياسية ، فانّهم خلّفوا لنا في قصورهم في غَرْناطةَ روائعَ الفنّ العرَبي . وفي عام ١٤٩٢ م (٨٩٧ هـ) - وهُوَ العامُ الذي وصل فيه كولومبوس إلى أميركة - وحّدَ الإسبانُ صفوفَهم وجُهودَهم وأخرجوا العربَ من الاندلس .

الحركة الفكرية في المغرب

عَمِلَ العربُ في الأندلس والمغرب بمذهب السّلَف من الصّحابة وأصحاب الحديث حتّى جاء المذهبُ المالكيُّ فعمَّ الاندلسَ والمَغْربَ معًا . وفي أواخر القرن الثالث للهجرة دخل المذهبُ الظاهريُّ الى الاندلس فأخذَ به نفرٌ من الفقهاء أشهرُهم ابنُ حزْم (ت ٤٥٦ هـ) ثمّ بادَ .

ونشأ في الاندلس نفرٌ من كبار العلماء والفلاسفة منهم مَسْلَمَةُ بن أحمدَ المجْريطيّ (ت ٣٩٨ هـ) إمامُ الرياضيّين بالأندلس في وقته وأعلمُ من كانَ قبلَه بعلم الفلك ؛ وكان منهم آل زُهْر الذين اشتهروا بالطبّ .

ومن كبار الفلاسفة ابنُ حزْم الظاهريُّ الذي كان يأخُذُ في الدين بظاهرِ ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف ، إلاّ إذا خالفَ ذلك

قواعدَ البلاغة العربية . وفي الفلسفة جَعَلَ ابنُ حزم المعرفة كلَّها راجعةً الى شهادة الحواسّ السليمة ، حتى الأمورُ التي نَعتقدُ أنّها بديهيّة (كقولنا : الكلُّ أكبرُ من الجزء ، وواحدٌ وواحدٌ يساويان اثنين) تَرْجِـعُ أيضاً الى اختبارنا لها بالحواسّ في زَمَنٍ باكر . ولكننا نَسِينا أنّنا تعَلَّمْناها من طريق حواسِّنا فأصبحنا نقولُ إنّها بديهيّة !

ومن أعاظم الفلاسفة ابنُ باجه المُتوفّى سنَةَ ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م) وهُوَ الذي بنى التفكير على قواعدَ من الرياضيات والطبيعيّات . وقد ألّفَ كتابَ « تدبير المُتوحِّد » ووَصَفَ فيه حالَ « الفرد الفائق الفِطرة » الذي يُضْطَرُّ إلى أن يعيشَ بينَ جُمهورِ الناس . أمّا إذا كان هناك نفرٌ من ذوي الفِطرة الفائقة يعيشون وَحدَهم فانّهم لا يَحتاجون في « مدينَتِهِم » الى أطبّاء (فَهُمْ لا يمرضون لأنّهم يأكلون ويَسْلُكون كما يَقْضي العَقلُ) ولا الى قُضاة (فهم عقلاء لا يختلفون) .

والاخلاقُ عندَ ابن باجه نوعانِ بهيميّة (يفعلُها الإنسانُ بعدَ انفعال أو رَغبة عارضة أو شهوة شخصية ، كأنْ يأكلَ شيئاً من غير حاجة الى أكله بل لأنّــه اشتهاه ، أو كأنْ يَضرِبَ شخصاً لأنّه أثارَهُ فقطْ بقَطْعِ النظَرِ عن صواب فعله أو خطأه –وتلك حـال البهيم) ثم انسانيّة (يفعَلُها الإنسانُ بإرادته بعدَ رَوِيّة وتفكيرٍ غيرَ مدفوعٍ بعاملٍ خارجيٍّ : بانفعال أو برَغْبة عارضة) .

ومن كِبارِ المفكِّرين أيضاً ابنُ طُفَيل (ت ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) مؤلّفُ قِصّة « حيِّ بنِ يَقْظان » . يجعلُ ابنُ طفيل ، في هذه القصّة ، نشوءَ الإنسانِ طبيعيّاً مُرْتَجَلاً تِلقائيّاً (من طينة اختمرتْ في باطن الارض) ثمّ يَصِفُ النشأةَ الطبيعيّةَ للانسانِ البعيدِ عن البيئة الاجتماعية .

وغايةُ هذه القصّةِ الفلسفيةِ وصفُ تطوّرِ العقلِ الانسانيِّ مِنْ غيرِ معلّمٍ سوى تفكيرِه هو من أدنى درَكات الحِسّ الى أسمى مراتبِ المعرفة. ويرى ابنُ طفيلٍ في هذه القصّةِ أيضاً أنّ الانسانَ (الفائقَ الفطرة) يستطيعُ أن يَصِلَ من طريقِ التفكيرِ ومن طريقِ الفَهْمِ الصَّحيحِ للدين الى مَعْرِفَةِ اللهِ والى الإحاطةِ بالمُغيّبَات. غيرَ أن الإنسانَ الفائقَ الفطرة إذا نشأ في بيئة اجتماعية فانّه يتأثّرُ برواسبِ تلك البيئة فلا يستطيعُ أن يبلغَ في العلمِ والمعرفةِ إلى ما يبلغُهُ الانسانُ الذي لا يَعْرِفُ بيئةً اجتماعيةً.

واكبرُ فلاسفة الإسلام – واكبرُ فلاسفةِ العصورِ الوُسطى كلِّها ، بلا ريبٍ ، في الشرقِ والغَرْبِ – ابنُ رُشْدٍ .

إبْنُ رُشْد

وُلِدَ أبو الوليد محمدُ بنُ أحمدَ بن محمد بن أحمدَ بن رُشْدٍ في قُرطُبةَ، سَنَةَ ٥٢٠ ﻫ (١١٢٦ م)، في بيتِ جاهٍ وعلمٍ، فقد كان أبوه وجدّه لأبيه قاضيَيْن. وفي قُرطبة نشأ ابنُ رشدٍ ودرس الفِقْهَ والطب.

وزار ابن رشد مدينةَ مُرّاكُش عاصمةَ الموحّدين مرّاتٍ كان أولُها، فيما يبدو، سَنَةَ ٥٤٨ ﻫ (١١٥٣ م)، في أيام عبدِ المؤمن بن عليّ. ويبدو أن ابن رشد كان منذ ذلك الحين على صِلاتٍ طيّبة بآل زُهْر. ولعل انصراف ابن رشد عن التكسب بالطب هو الذي زوى عنه منافسة آل زهر وعداوتهم وكَسَبَهُ صداقتَهم. وتوثّقتْ صِلاتُ ابن رشدٍ بأبي مَرْوانَ ابن زُهْر فاتّفقا على أن يؤلّفا كتاباً جامعاً في الطب يضع ابنُ رشد كُلّيّاته، أو الجانبَ النَّظَريّ منه، ثمّ يضع ابنُ زهرٍ جزْئياته أو الجانب العملي منه. ووفّى ابن رشد بما كان الطبيبان قد اتّفقا عليه ووضع كتاب «الكلّيات» (٥٥٧ ﻫ = ١١٦٢ م). ولكنّ ابن زهر لم يَجِدْ من وقته المملوء بالتطبيب ما يوفّره على وضع الكتاب المطلوب فوضع لابن رشد كتاباً آخرَ اسمه

التيسير في المداواة والتدبير (طبقات الأطباء ٢ : ٦٧).

واذا كانت جملةُ ابن طفيل[1] : «وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعدُ في حدّ التزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تـصل إلينا حقيقةُ أمره» ، تُشير الى ابن رشد ، فإنها تدلّ على أنّ ابنَ طفيل كان يَعْرفُ ابنَ رشد معرفةً سطحية قاصرة . غير أن التاريخ يُرينا ابنَ طفيل في سنة ٥٦٤ هـ (١١٦٩ م) صديقاً حميماً لابن رشد ومُعجَباً به وبعلمه : نرى ابنَ طفيل يعرّف أبا يعقوب يوسف بن عبد المؤمن سلطان الموحدين ، في مدينة مُرّاكُشَ في الاغلب ، فضلَ ابن رشد ويُوصي بأن يتولّى ابنُ رشد تفسيرَ كُتُبِ أرسطو للسلطان الموحدي .

وينال ابن رشد حَظوةً عند الموحّدين فيُعيَّن بعدَ بضعة أشهر قاضياً في اشبيليةَ (٥٦٥ هـ = ١١٦٩ م) ؛ وبعدعامين يصبح قاضي قرطبة .

ويشعُرُ ابن طفيل بوطأة السنّ وبعَجْزٍ عن حمل الوزارة للموحدين والقيام بالتطبيب في بَلاطهم فيقترح أن يخلُفَه ابنُ رشد في مَنْصب طبيب البلاط (٥٧٨ هـ = ١١٨٢ م) . ثم يتوفى أبو يعقوب يوسف (٥٨٠ هـ = ١١٨٤ م) ، ويخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب المعروف بالمنصور ؛ وتظلّ لابن رشد مكانته المرموقة في بَلاط الموحدين . غير أن رأيَ جُمهور العامّة في ابن رشد كان مختلفاً جداً : لقد رمَوْهُ بالإلحاد وألقَوْا على رأسه الأقذار في شوارع قرطبة . ثم لما أرادَ المنصور في سنة ٥٩١ هـ (١١٩٥ م) أن يسيرَ الى الجهاد في الاندلس أبـى الفقهاء أن يعينوه وثبّطوا الناسَ عن المسير مَعَ سُلطان يقرّب إليه الفلاسفة ويُعنى بهم . فاضْطُرَّ المنصورُ الى استرضاء

(1) حي بن يقظان ، دمشق ، ط ٢ ، ١٩٥٩ هـ = ١٩٤٠ م : ص ٦٦ .

الفقهاءِ والعامةِ فأمر بكُتُب ابن رشد فأُحرقَتْ علناً ، سوى ما كان منها في الطب والحساب والفقه ، ثم نُفِيَ ابن رشد نفسُه الى بلدة الَّيُسانة قُرب قرطبة ، وكان معظم أهلها من اليهود . وقد أكثر الشعراء في ذلك الحين من هجاء ابن رشد وذمه .

ثم عُفِيَ عن ابن رشد فعاد الى قرطبة يعيشُ فيها على شيء من العُزْلة لِعداء جمهورِ العامة له ، حتى إن جماعةً من سَفَلَةِ العامة أخرجوه مرة من أحد مساجدِ قرطبة ولم يقبَلوا أن يُؤدِّيَ صلاتَه لاعتقادهم بمروقه من الاسلام .

ثم إنَّ المنصورَ الموحِّديَّ رَضِيَ عن ابن رشد وأعاده مُكَرَّماً الى مراكش . ولكنْ لم يُمَتَّع ابنُ رشد بهذه الحَظوة الجديدة طويلاً فقد تُوُفِّيَ وشيكاً في ٩ صفر ٥٩٥ هـ (١١ — ١٢ — ١١٩٨ م) .

مقامه وخصائصه

ابن رشد ذِروةُ التفكير في العصور الوسطى : إنه أشهر فلاسفة الاسلام وأكبرُهم بلا ريب ؛ ثم أنه أعظمُ الفلاسفة أثراً في التفكير الأوروبي . إن أرسطو نفسَه لم يَشْغَل العقلَ الأوروبيَّ كما شَغَلَه ابن رشد . واذا أنكر بعضُنا أن يكونَ ابن رشد أعظمَ في التفكير الاوروبي أثراً من أرسطو ، فانه لا يستطيع أن ينكر أن أثرَ أرسطو في العقل الاوروبي كان في مُعْظَمه نِتاجَ شُروحِ ابنِ رشدٍ على كتب أرسطو .

وفَهِمَ ابنُ رشد فلسفةَ أرسطو أكثرَ من جميع الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه بعوامل كثيرة منها أن ابنَ رشدٍ عَرَف عدداً من النُقول لكتب أرسطو أكْبَرَ مما كان الفلاسفة المشارقة قد عرفوا فوصل من خلال ذلك ، من طريق المقارنة والموازنة بين النقول المختلفة ، إلى كثير من آراء أرسطو

الصحيحة . ومما يدعو الى العَجَب أن يكونَ ابنُ رشد قد وصل الى فَهْمِ كثير من آراء أرسطو الأصيلة من خلال تلك النقول المشوَّهة . ويُعزى ذلك الى أن ابن رشد كان يتمتَّعُ بعقلٍ جبّار يداني عقل أرسطو .

غير أن ابن رشد لم يستطع أن ينفلتَ من بيئته فبقيَ على تفلسفه آثارٌ كثيرة من علم الكلام تتبدّى في القضايا التي تناولها وفي سياق الجدال الذي اتبعه في معالجة تلك القضايا . ولا شكَّ في أن مَنْصِبَه في القضاء وتعمّقه في الفقه وبيئته الدينية المحافظة واتجاهَ التفكير في المشرق والمغرب يومذاك ، وفي الاسلام والنصرانية معاً ، كانتْ عواملَ تميل بابن رشد عن جانب الفلسفة المطلقة الى الأخذ بشيء من علم الكلام .

وكان ابن رشد متميزاً بعلم الطب وان لم يتكسّب بتطبيب العامة . وكذلك كان فقيهاً قديراً . ولكنَّ مَقامَه وشُهرته ثمرةُ عبقريته في الفلسفة الماورائية (الالهية) . وخصائصه الاساسية أربعٌ :

أ — حِلمه في موقفه من الفلاسفة ساعدَ على خَلْقِ عبقريته :

قال ابن رشد إنّ صحّةَ الرأي تقوم على البراهين التي تنصُرُ ذلكَ الرأيَ بقطع النظر عما إذا كان صاحبُ ذلك الرأي موافقاً لنا في المِلّة (الدين) أو مخالفاً لنا ، صديقاً أو عدوّاً . وبما أنّ الإنسانَ الواحدَ لا يستطيع أن يأتيَ إلى جميع القضايا فيقيمَ البراهينَ عليها بنفسه قضيةً قضية . أصبحَ من الواجب أن يستفيدَ كلُّ مفكرٍ من جهود المفكرين الذين سبقوه إذا كانت آراؤهم جارية على مقتضى البراهين الصحيحة . قال ابن رشد (فصل المقال ٣١ — ٣٢) .

« فبيِّنٌ أنه يجب علينا أن نستعينَ على ما نحن بسبيله بما قاله مَنْ تقدَّمنا من ذلك ، سواءٌ أكان مشاركاً لنا أو غير مشاركٍ في المِلّة ، فان الآلة

(الوسيلة . السبيل . العلة) التي تَصِحّ بها التزكية ليس يعتبر في صِحّة التزكية بها أنها مشارك لنا في الملة أو غير مشارك : اذا كانت فيها شروطُ الصحة . وأعْني بغير المشارك من نَظَرَ في هذه الأشياء من القدماء قبل مِلّة الاسلام . واذا كان الأمرُ هكذا — وكان كلّ ما يُحتاج اليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتمّ فحص — فقد ينبغي أن نَضْرِبَ بأيدينا الى كتبهم فننظرَ في ما قالوه من ذلك : فإن كان صواباً قَبِلْناه منهم . وان كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه » .

ثم شرح ابن رشد الجملة الاخيرة فقال (فصل المقال ٣٣) :

« واذا كان هذا هكذا . فقد يجبُ علينا اذا ألفَيْنا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها — بحسب ما اقتضته شرائط البرهان — أن ننظر في الذي قالوه في ذلك وأثبتوه في كتبهم : فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسُرِرْنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غيرَ موافقٍ للحق نبّهْنا عليه وحذّرنا منه وعذَرْناهم ! » .

انّ هذا الموقف المُنْصِفَ العاقلَ الرَّحْبَ يُتيح لصاحبه أن ينظر في أمور العلم بعين العقل فيَقِلّ الخطأُ في آرائه وتَصِحّ أحكامُه في الأمور التي ينظرُ فيها ويوافقُ الحق في ما يحكم فيه .

ب — اعتماده العقلَ جعل آراءه وأحكامه واضحة :

العقلُ بالمعنى الذي نَقْصِدُه هنا عند ابن رشد هو « إدراك المعقولات » أو « ادراك صُوَر الموجودات من حيثهي بلا هيولى (مجردة من المادة) » . ولذلك «كان العقل بما هو عقل» يتعلّق بالموجود لا بالمعدوم » . وبما أن العقل يدرك الموجودات في نظامها وصلةَ بعضها ببعض (بخلافِ الحسّ الذي

يدرك ظاهر الموجودات كما تتراءى له) ، فانه يدرك أيضاً أسبابها . وإدراك الموجودات مع صلتها بأسبابها وصلة بعضها ببعض هو ادراك لحقيقتها . وهو معرفتها الصحيحة (راجع تهافت التهافت ٢١٥ ، ٣٣٨ ، ٤٦٢ ، ٤٧٩) .

ثم ان العقل الانساني قاصر يعجز عن إدراك الكليات التي ليس من شأنها أن تتعلق بالمادة ، فنحن نعرف أن لله علماً أزلياً يحيط بكل شيء ، ولكننا لا نستطيع أن ندرك ذلك العلم على ما هو عليه ؛ ولو أمكن ذلك لكان علمنا هو علم الله الازلي ذاته ، وذلك مستحيل (تهافت التهافت ٣٤٤ — ٣٤٥) .

فللعقل الانساني اذن نطاقه الذي تصدق أحكامه فيه .

لا شك في أن الأمور الوضعية ، أي التي تواضع عليها الناس (اتفقوا عليها) في معاملاتهم ، تقوم على العقل (أي ينظر عند وضعها الى منفعتها لجماعة من الجماعات في زمن من الازمان وفي حال من الأحوال) . ولكنها لا تلزم عن العقل (أي ليست الوضع الوحيد الذي لا بد من وجوده) . فوقوع الطلاق — وهو المثل الذي ضربه الغزالي ثم رد ابن رشد عليه — ليس من نطاق العقليات ، فإن بعض المذاهب الإسلامية يجيز وقوع الطلاق في حال لا يجوز وقوعه فيها عند أصحاب مذهب اسلامي آخر (راجع تهافت التهافت ١٢) . ومثل ذلك كثير من الأمور الشرعية : فان « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع : فان أدركته (كما أدركه الشرع) استوى الإدراكان ، وكان ذلك أتم في المعرفة ؛ وان لم تدركه (على الوجه الذي أراده الشرع) ، أعلمت بقصور العقل الانساني عنه و (أعلنت الفلسفة أن ذلك أمر) يدركه الشرع فقط » (تهافت التهافت ٥٠٣) .

جـ - الجمع بين الظاهر والباطن من الوحي حلّ لنا مشكلة الصلة بين الجانب النظريّ والجانب العمليّ من الحياة :

يتّصل بالكلام على العقل عندَ ابن رشد القولُ بالتأويل ، أو التفريقُ بين ظاهر الشرع وباطنه ، وهو ما سمّاه الدارسون لفلسفة ابن رشد من الغربيين « نظرية الحقيقتين » .

اذا أقررنا بأن للعقل نطاقَه الذي تَصْدُقُ فيه أحكامُه ، كما ان للدين نطاقَه أيضاً . وجب أن يكون هنالك في حياة البشر العملية أمورٌ تَصِحّ في نظر الفلسفة من غير أن تَصِحّ في نظر الدين ضَرورةً . فاذا اتفق نظرُ الفلسفة ونظر الدين في أمر كانت المعرفة بذلك الأمر أتمّ ، كما قال ابن رشد نفسه ، وكان الأمر كله صواباً . ولكن اذا اختلف نظر الدين ونظر الفلسفة إلى أمرٍ ، فما يجب أن يكون الموقفُ ؟

- بما أن الفلسفة لِطَبَقَةٍ واحدة من البشر . ولغاية واحدة من النظر (هو البحث عن الحقيقة) ، فان النصّ الفلسفي يؤخذ دائماً على ظاهره ، وليس له الا معنىً واحدٌ .

- ولكن بما أن الشرعَ لجميع طبقات الناس ، وغايته أن يوفّر سعادةَ تلك الطَبَقَات وأن يجلُبَ لها المنافعَ ويَدْرَأ عنها المضارَّ - مهما تقلّبت الأحوال - وجب أن يُفْهَمَ ذلك الشرعُ على أنحاءٍ مختلفة ومَعانٍ متعدّدة . من أجل ذلك أقرّ ابن رشد أن للشرع ظاهراً وباطناً (نصّاً يشير الى المعنى العامّ ثم فحوىً يدلّ على المقصود من الحكم الشرعي في ذلك النص) .

ثم ان الدين شيءٌ والفلسفة شيءٌ آخرُ : ليس الدين فلسفةً . وليست الفلسفة ديناً . ولكنّ هذا لا يمنع أن يكون في الدين والفلسفة أمورٌ تتفق وأمور تفترق . فكيف يجب أن نَسْلُكَ حِيال الأمور التي تفترق : تختلف

أو تتناقض ؟ — يجب حينئذ أن نلجأ الى التأويل في الشرع .

والتأويل عند ابن رشد (فصل المقال ٣٥) «إخراج دَلالة اللفظ من الحقيقة (الظاهرة) الى المجاز (المقصود) من غير أن يُخِلَّ (المتأوِّل) في ذلك بعادة العرب في التجوّز — من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقِه أو مُقارِنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي» . ففي آية الاستواء من سورة الأعراف (٧ : ٥٣) : «إن ربَّكُمُ الذي خَلَقَ السموات والارضَ في ستة أيام ثم استوى على العرش» ، الاستواء حقيقةً هو الجلوس المألوف (كما نشاهد ملكاً يجلس على عرش أو انساناً يجلس متمكناً على كرسيّ) ؛ أما المجاز منه فهو السيادة والسلطان ، وقد روى المفسرون شاهداً على ذلك : ثم استوى بِشْرٌ[1] على العراق .

ويدعو ابن رشد الى التأويل بقوله (فصل المقال ٣٦) : «ونحن نقطَعُ قطعاً (في) أن كلَّ ما أدّى اليه البرهانُ وخالفه ظاهرُ الشرع فذلك الظاهرُ (من الشرع) يقبَلُ التأويلَ على قانون التأويل العربي ... وما أعظمَ ازديادَ اليقين عندَ مَنْ زاول هذا المعنى وجرّبه وقصد هذا المَقْصِدَ (في التأويل) من الجمع بين المعقول والمنقول» ؛ بل نقول : انه ما من منطوقٍ به في الشرع مخالفٍ ظاهره لما أدّى إليه البرهانُ إلاّ — اذا اعتُبِرَ الشرعُ وتُصُفِّحتْ سائرُ أجزائه — وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهَدُ بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد له» .

ويَبْرُزُ هنا سؤالان : ما الآياتُ التي يجب تأويلها ؟ ومن همُ الذين يجب أن يتَوَلَّوُا التأويلَ ؟

---

(١) بشر بن مروان بن الحكم (اخو الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان) كان والياً على العراق.

قال ابن رشد في جواب السؤالين (فصل المقال ٣٦ ، ٤٦) :

« ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمَل ألفاظُ الشرع كلُّها على ظاهرها ، ولا أن تُخرَجَ كلُّها عن ظاهرها بالتأويل ... ثم ان ههنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله : فان كان تأويله في المبادىء (في العقائد الايمانية) فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادىء (في العبادات) فهو بدعة . وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويلُه ، وحَمْلُهم إياه على ظاهره كفر (كآية الاستواء مثلاً) » .

أما الذين يجوز لهم أن يتأولوا الشرعَ فهم ذوو الذكاء الفطري والعدالة الشرعية والفضيلة الخلقية من الذين عرَفوا صناعة البرهان . والتأويل (في ما يجب تأويله) فَرْضُ العلماء ؛ أما العامّة فيجب أن يحْملوا كلَّ شيء في الاصل على ظاهره ، ولكنْ يجب على العلماء اذا تأولوا شيئاً من الشرع أن يبوحوا للعامة ببعضه : بمقادير تفاوتُ كثيراً أو قليلاً بحسب المستوى الفكري للطبقات التي أرادوا أن يبوحوا لها بتلك المقادير من التأويل .

وهكذا يستطيع المسلم اذا كان من الخاصة أن يجمعَ بين المعقول والمنقول : بين الحكمة والشريعة (بين الفلسفة والدين) . إن الانسان محتاجٌ الى الدين ومحتاج الى الفلسفة . غير أن العاميَّ يستغني بالدين عن الفلسفة (لأن المقصودَ من وجوده السلوكُ العمليّ الصالحُ ، وهذا شيء قد ضمِنه له الدين) . أما المفكّر من الخاصة فانه يحتاج أيضاً الى القدر الذي يحتاج إليه ذلك العامي من الدين ؛ ثم أنه يحتاج الى قدرٍ آخرَ من الفلسفة يَعْرِفُ به حقائقَ الاشياء مما سكت عنه الشرع أو أجاز التوسّع فيه .

تآليفه

لابن رشد عددٌ كبير من الكتب في الطب والفلسفة وعلم الكلام والفلك

والفقه والنحو . غير أن كتبه التي حملت شهرته الى اليوم خمسة :

– كتاب الكليات في الطب .

– بداية المجتهد ونهاية المقتصد (في الفقه المالكي) .

– المقدمات الممهدات .

– **تهافت التهافت** (ردّ على كتاب تهافت الفلاسفة للغزّالي) : تناول ابن رشد المسائل العشرين التي ردّ فيها الغزّالي على الفلاسفة . ثم ان ابن رشد تَوَلّىٰ الدفاع عن آراء الفلاسفة والردّ على الغزّالي في كلّ مسألة ، حتى في ما لا يجوز الردّ عليه : قال الفلاسفة القدماء إن السماء (وما فيها من النجوم) بمثابة الحَيَوان ، فردّ عليهم الغزّالي في المسألة الرابعة عَشْرَةَ . ومَعَ أن ابنَ رشد يجب أن يعلم أن مثل هذا الرأي بعيد عن العقل والصواب ، فانه ردّ على الغزّالي ودافع عن الفلاسفة . ومما يؤسف له أن ابن رشد قال في هذا الفصل ، في مَعرِض الردّ على الغزّالي (ص ٤٧٥) : « والمكابرة في ذلك قِحَةٌ ! » .

ويستعمل ابن رشد في الرد على الغزّالي تعابيرَ مثل : هذا الرجل ، قَوْلٌ في أعلى مراتب الجدل ، قول سفسطائي ، قول من الأقوال الركيكة أو الواهية ، كما قال عنه : هذا قولُ مغالطيٌّ خبيث (ص ٦٦) .

ومع أن ردود الغزّالي لم تكن برهانية ، ولا كان أكثرها منطقياً ، فإن ردودَ ابن رشد كانت أيضاً قريبة من ذلك ، إلا أن الموضوع الفلسفي كان أحياناً يَخْدِمُ ابن رشد أكثر مما خدم الغزالي . على أن مطلع كتاب تهافت التهافت كان أحسن انصافاً للغزّالي ، فقد قال ابن رشد : « ان الغرض في هذا القول أن نبيِّنَ مراتبَ الاقاويل المُثْبَتَةِ في كتاب التهافت في التصديق والإقناع وقُصور أكثرها عن رُتبة اليقين والبرهان » . ثم عاد الى الانصاف في الجملة

الاخيرة من الكتاب فقال : « وقد رأيتُ أن أقطعَ ههنا القولَ في هذه الاشياء و (رأيتُ) الاستغفارَ من التكلم فيها . ولولا ضرورةُ طلب الحق معَ أهله – وهو ، كما يقول جالينوس ، رجل واحد من ألف – والتصدّي[1] الى أن يتكلم فيه مَنْ ليس من أهله ، ما تكلمت في ذلك – علم الله – بحرف ... »

وابن رشد يلتمس العذر للغزّالي في وضع كتاب تهافت الفلاسفة والتعرّض للبحث في الفلسفة . يقول ابن رشد (ص ١٠٨) :

« فتعرّضُ أبي حامدٍ الى مثل هذه الاشياء هذا النحوَ من التعرّض لا يليق بمثله ؛ فإنه لا يخلو من أحد أمرين : إما أنه فَهِمَ هذه الاشياء على حقائقها فساقها ههنا على غير حقيقتها ، وهذا فعل الاشرار ؛ وإمّا أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرّض للقول في ما لم يُحِط به علماً ، وذلك من فعل الجُهّال ، والرجل يُجَلّ عندنا عن هذين الوصفين ، ولكن لا بدّ للجواد من كبوة ؛ فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب ، ولعلّه اضْطُرَّ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه » .

– **فصل المقال** في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ثم

– مناهج الادلة في عقائد الملّة .

يرْجِــعُ تأليف هاتين الرسالتين الى عام ٥٧٥هـ (١١٧٩–١١٨٠ م) ؛ ويبدو أنهما سابقتان على تهافت التهافت . والاتجاه الديني في هاتين الرسالتين بارز (بالاضافة الى كتاب تهافت التهافت) ؛ ويبدو أن ابن رشد أراد أن يصل بهاتين الرسالتين الى العامة ، كما كان أبو حامد الغزالي قد قصد من كتابــه

---

(١) ولولا الخوف من ان يتصدى للتكلم في هذه الموضوعات .

« المنقذ » (في ما يتعلّق بالمسائل الفلسفية : سبيل المعرفة والقضايا التي تكفّر أو لا تكفر) .

مجمل فلسفة ابن رشد

ابن رشد أوسع فلاسفة الاسلام قولاً في موضوع ما بعد الطبيعة ، وفي صلة الحكمة بالشريعة . هو ذروة التفكير في المغرب مقدرة وموضوعاً : تناول ابن باجه الكلام على الأُسس الفلسفية وتكلم ابن طفيل على الجانب الطبيعي . فلما جاء ابن رشد قصّر كلامه على الالهيات .

— المنطق ونظرية المعرفة :

يرى ابن رشد أن المنطق ضروري قبل الاشتغال بشيء من العلوم . وهو « مُعْجَب » بمنطق أرسطو . ولكنه في « علم المنطق » لا يخرج عما رأينا عند الفارابي وابن سينا من التصوُّر والتصديق والبرهان والقياس .

ولم يضع ابن رشد « نظرية للمعرفة » ، وان كان قد عرّض لخصائص المعرفة حينما قال : « فإنّ من لا يَعْرِفُ الصَنعةَ لا يعرف المصنوعَ ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع ، فَقد وجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدْناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية . وهذا الغرض يتمّ لنا في الموجودات بتداوُلِ الفحص عنها واحداً بعد واحد ، وبأن يستعين في ذلك المتأخّرُ بالمتقدم » .

ويرى ابنُ رشد أن المعارف قسمان : المعارف العامة أو المعارف الاولى ، وتكون معروفة بنفسها أو ببادىء الرأي أو بالطبع ضرورةً ، ثم المعارفُ الخاصة التي يَعْرِفها الانسان بالقياس ، أو تكون مشهورة شائعة فيتلقّاها الانسان من غيره وكثير من هذا كله يرجع التمييز فيه الى النوق أو ذوق

الفطرة السليمة الفائقة .

وعرّف ابن رشد الفلسفة فقال : « فعلُ الفلسفة (التفلسُف) ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها . وإنه كلما كانت المعرفةُ بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ » . والنظر بالعقل في الموجودات معناه استنباطُ المجهول من المعلوم ، وهو ما نسميه القياس العقلي أو ما نصل اليه بالقياس العقلي . وأتمّ أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس يسمى برهاناً . غيرَ أننا قبل أن نبدأ بالنظر ونعملَ بالقياس يجب أن يكون لنا معرفةٌ بأنواع البراهين وبأنواع القياس ومعرفةٌ بشروط صحة البراهين وبالتمييز بين أنواع القياس ، كالقياس البرهاني والقياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المُغالطي (راجع فصل المقال ٢٧ – ٣٠) .

أما الفيلسوف فهو الذي يطلبُ الحــقُ (يبحث عن الحقيقة) أو يَقْصِد أن يطلُبَ الحــق (تهافت التهافت ١٤٩ ، ٣٥٣) . وكذلك العالِمُ ، بما هو عالم ، انما قصدُه طلبُ الحق (تهافت التهافت ٢٥٦)

ما وراء الطبيعة (الإلهيات)

إن شهرةَ ابن رشد تَرْجِــعُ الى آرائه في ما بعدَ الطبيعة : الى توفُّرِه على فلسفة ما بعدَ الطبيعة وعلى آرائه الواضحة في هذا النِطاق ، وما فيها أحياناً من جديد ، وإنْ كنا نحن نُقرّ أن هذا الجديدَ قليلٌ جداً . ولكن لا يجوزُ أن نحكُمَ على فلسفة ابن رشد الماورائية بالإضافة الى ما عَرَفْنا عند أرسطو أو عند فلاسفة القرن الثامن عشر ، بل بالإضافة الى عصره الذي عاش هو فيه .

— الوجود والعالم :

الوجود «كون الاشياء مطلقاً» ، أي ضد العدم ، ولكن ليس بمعنى أن «العدم» ذات ما ، بل بمعنى «خروج الممكن الوجود من القوة الى الفعل» . فالوجود اذن ليس معنى زائداً على الشيء (ليس صفة زائدة على الشيء ، بل هو الشيء ذاته) . والوجود نوعان : وجود معقول ووجود محسوس : «ان نسبة الوجود المحسوس الى الوجود المعقول هي نسبة المصنوعات من الصانع» ، فالبيت مثلاً وجود محسوس ، وأما علم المهندس ببناء البيت (قبل ان يَبْنِيَه) فهو الوجود المعقول.

والعالم هو «الوجود بجميع أوجهه المتعدّدة والمتكثّرة» بما فيه من الكون والفساد (تعاقب الصور على المادة أو تقلّب المادة في الصور) . ولا يصح في العقل ولا في الذهن أن نتخيل العالم أكبر مما هو أو أصغر مما هو ، إذ ليس خارج العالم مكان ولا خلاء . والعالم على ما هو عليه موجود بالضرورة ، بمادته وبصورته التي وصل في تطوره اليها .

والعالم أزلي (قديم) بمعنى أنه لم يكن هناك زمن لم يكن العالم موجوداً فيه ، ولكنه حادث بمعنى أن له فاعلاً (خالقاً) . والعالم مفتقر الى فاعله أبداً حتى يظل موجوداً : ان البنّاء يبني بيتاً ثم يتركه ويذهب ويظل البيت قائماً ، وقد يموت البناء ، ولكن البيت لا يتهدّم . أما العالم فليس من هذا الجنس ، لأن وجوده لا يتم إلاّ بوجود فاعله ؛ وكل ما في العالم فانما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى ، ولولا تلك القوة التي للاشياء لم تثبت (تلك الاشياء) طرفة عين» .

المسائل الثلاث

(راجع الكلام العامّ الموجز على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزّالي)

– ص ١٨٩ – ثمّ على كتاب « تهافت التهافت » لابن رشد – ص ٢٤٧) .

لابن رشد في هذه المسائل مسلكٌ واضحٌ وقول موجز يَرْجِـعُ بهما إلى أنّ الناسَ طبقتان : خاصّةٌ (من واجبهم أن يعتقدوا الأمورَ على حقائقها المُبَرْهَنَة عندهم ، ولكن بينهم وبين أنفسهم) ثمّ عامّةٌ (يجب عليهم أن يعملوا بظاهر الشرع لتَصْلُحَ حياتُهم في الدنيا ، وليس واجباً عليهم أن يتطلّبوا – ولا يُنْتَظَرُ منهم أن يتطلبوا – فَهْمَ حقائق الأمور لأنهم قاصرون عن ذلك عاجزون) .

والمسائل الثلاث هي : قدم العالم – علم الله بالكلّيّات دون الجزئيّات – خلود الارواح (الانفس) دون الاجساد .

وسنتناول هنا ردّ ابن رشد على الغزّالي في المسألة الاولى (قدم العالم) في كتاب « فصل المقال » وفي كتاب « تهافت التهافت » .

يرى ابن رشد أن الخلاف في هذه القضيّة بين الاشعرية (القائلين بأن العالم مخلوق مُحدَث) وبين الفلاسفة (القائلين بأنّ العالم قديم أزليّ) راجع الى اللفظ .

يرى ابن رشد (فصل المقال ٤٠ – ٤٢) أن في الوجود طرفين وواسطة :

ولقد اتفق الجميع (الاشعرية والفلاسفة) على الطرفين :

هنالك واحد بالعدد قديم ، هو الله .

ثم هنالك على الطرف الآخر كائنات متكثّرة (كالأشجار والبيوت والكراسي وأفراد النوع البشري) ، وهي عند الجميع محدثة .

غير أنهم اختلفوا في هذا « العالم بجملته » (بمادته) : أقديم هو أم محدث ؟

يقول ابن رشد : « و (العالم) في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً

حقيقياً ، فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة (يفنى في المستقبل ، والعالم ليس من طبيعته أن يفنى ، أي تنعدم مادته) ، والقديم الحقيقي ليس له علة (والعالم له علة) .

اذن :

ـ العالم محدث اذا نظرنا اليه من حيث أنه معلول (عن الله) .

ـ العالم قديم اذا اعتبرنا أنه وُجد عن الله منذ الازل (من غير تراخٍ في الزمن) .

وبكلمة ثانية : ان العالم بالاضافة الله محدث ، وبالاضافة الى أعيان الموجودات قديم .

وابن رشد يعتقد بلا ريب أن العالم قديم بالمعنى الفلسفي . غير أنه يشير الى ذلك اشارة غامضة في فصل المقال (ص ٤٠ ـ ٤٢) ويشغل نفسه في تهافت التهافت بنقض براهين الغزالي في هذا الموضوع الا في اشارات عارضة غامضة (ص ٣٢ وما بعدها ، ٦٤ وما بعدها) .

من تهافُت التهافت :

يهمّ ابنُ رشد في كتاب « تهافت التهافت » بِنَقْض براهينِ الغزاليّ في اعتراضه على الفلاسفة أكثَرَ مِنَ اهتمامه بإثباتِ القضايا التي يُوردُها ، كما كان الغزاليّ نفسُه قد فعل في كتاب « تهافت الفلاسفة » من تفنيد براهينِ الفلاسفة .

وكان الغزاليُّ قد اختارَ من أدلّةِ الفلاسفةِ على قِدَمِ العالم أربعةً (وان كان قد ذكر في مطلَعِ المسألة أن تلك البراهينَ ثلاثةٌ فقط) .

الدليلُ الأوّلُ يتعلّق بالحركة ،

والدليل الثاني يتعلق بالزَمَن ،

والدليل الثالث يتعلق بالإمكان ،
والدليل الرابع يتعلق بالمادّة .

• • •

لن أديرَ المُناقشة هنا بين الغزاليّ وبين الفلاسفة ثمّ بينَ ابن رشد وبين الغزاليّ لأنّ ذلك يطول جداً ثمّ لا يكونُ واضحاً ، ولكنني سأتناول الجُمَلَ التي أرادَ بها ابنُ رشد أن يُثْبِتَ أن العالَم قديمٌ (بخلاف ما كان قد فعل في كتاب « فصل المقال » إذ جعل العالمَ قديماً من وَجْـهٍ ومُحْدَثاً من وجهٍ آخرَ) .

يقول ابن رشد (المسألة الاولى في قدم العالم) :

في الدليل الأول ... والقديمُ أيضاً يُقال على ما هو قديمٌ بذاته و (على) ما هو قديم بغيره .... وكذلك الفاعلُ أيضاً منه ما يفعَلُ بإرادته ، ومنه ما يفعل بطبيعته (ص ١٦) .... وأنتَ ، أيها الناظرُ في هذا الكتاب ، قد سَمِعْتَ الاقاويلَ التي قالتها **الفلاسفةُ** في إثبات أنّ العالمَ قديمٌ ، والاقاويلَ التي قالتها الأشعرية في مُناقضة ذلك (فاحكُمْ فيها) (ص ١٧) . .... وإذا كانت الحركاتُ الواقعةُ في الزمان الماضي حركات لا نهايةَ لها ، فليس يوجد منها حركةٌ في الزمان الحاضر المُشار اليه إلاّ وقد انقضتْ قبلَها أسبابٌ لا نهايةَ لها .

وهذا صحيحٌ ومعترَفٌ به عند الفلاسفة أنْ وُضِعتِ الحركةُ المتقدِّمَةُ شرطاً في وجود (الحركة) المتأخِّرة : وذلك أنه متى لَزِمَ أن تُوجَدَ واحدةٌ منهما لَزِمَ أن تُوجَدَ قبلَها أسبابٌ لا نهايةَ لها. وليس يُجَوِّزُ أحدٌ من الحكماء وجودَ أسبابٍ لا نهايةَ لها — كما تجوّزه الدهرية — لأنه يلزَمُ عن ذلك وجودُ مسبَّبٍ من غيرِ سَبَبٍ ومتحرِّكٍ من غير مُحَرِّكٍ .

لكنَّ القومَ (الفلاسفة) لمّا أدّاهُمُ البرهانُ الى أن ههُنا مبدأً محركاً أزلياً ليسَ لوجوده ابتداءٌ ولا انتهاءٌ – وأنَّ فعلَه يجبُ أن يكونَ غيرَ متَراخٍ عن وجوده – لَزِمَ ألاّ يكونَ لفعله مبدأٌ كالحال في وجوده (تماماً)، وإلاّ لَكان فعلُه ممكناً لا ضرورياً (ولَما كان هو مبدأً أولاً). فيلزمُ أن تكونَ أفعالُ الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأٌ كالحال في وجوده (ص ٢٠) .....

وانَّ ما له مبدأٌ فله نهايةٌ، وما ليس له نهايةٌ فليس لهمبدأ (ص ٢٢).

وأكثرُ من يقول بحدوث العالم يقولُ بحدوث الزمان معه، فلذلك كان قولُه: «إنَّ مُدّةَ التَرْكِ[1] لا تخلو (من) أن تكونَ مُتناهيةً أو غيرَ متناهية»، غيرَ صحيحٍ، فانَّ ما لا ابتـداءَ له لاينقضي ولاينتهي (ص ٣٢) ..... وكانَ الأحفظُ لِمَنْ يَضَعُ العالمَ مُحْدَثاً أن يَضَعَ الزمانَ محدودَ المقدار ولا يضعَ الإمكانَ متقدماً على الممكن، وأن يَضَعَ العظَمَ كذلك متناهياً. لكنَّ العظَمَ له كلٌّ، والزمانُ ليس له كلٌّ (ص ٣٣) ..... وأمّا بالإضافة إلى حُدوث الكُلِّ[2]، عند مَنْ يرى حدوثَه، فليس يُتَصَوَّرُ فيه متقدِّمٌ ولا متأخرٌ، لأنَّ المتقدِّمَ والمتأخِّرَ في الآنات إنّما يُتَصَوَّران بالإضافة الى الآن الحاضر. واذا لم يكن قبلَ حدوث العالم عندَهم زمانٌ، فكيفَ يُتَصَوَّرُ أن يتقدّمَ على الآن الذي حَدَثَ فيه العالمُ ولا يمكن أن يتعيّنَ وقتٌ لحدوث العالم لأنَّ قبله إمّا إلاّ يكونَ زمانٌ وإمّا أن يكونَ زمانٌ لا نهايةَ له – وعلى كِلا الوجهين لا يتعيَّنُ

---

(١) الترك: التراخي (المدة التي انقضت بين ارادة الله لخلق العالم – عند الاشعرية – وبين خلق الله العالم فعلاً.

(٢) الكل: العالم بجملته.

له وقتٌ مخصوصٌ تتعلّق به الارادة (ص ٥٥) .....

في الدليل الثاني ..... فقول أبي حامد إنّ تقدُّمَ الباري سبحانه على العالم ليس تقدّماً زمانياً صحيح. لكنْ ليس يُفْهَمُ تأخّرُ العالم عنه إذا لم يكن تقدُّمه زمانياً إلاّ تأخّرَ المعلول عن العلّة .... فاذا كان التقدّمُ ليس زمانياً، فالتأخّرُ ليس زمانياً. ويلحق ذلك أيضاً الشكُّ (في) كيفَ يتأخّرُ المعلولُ عن العلّة التي استوفَتْ شروطَ الفعل؟ وأمّا الفلاسفةُ فلمّا وَضَعوا الموجودَ المتحرّك ليسَ لِكُلّيّته مبدأٌ لم يلزمهم هذا الشكُّ وأمكنهم أن يُعطوا جهةَ صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم (ص ٦٨) ..... لكنّ الحركةَ ليست تبطُلُ، ولا الزمانُ (يبطل)؛ لأنّه يمتنعُ وجودُ الزمان إلاّ مَعَ الموجودات التي لا تقبَلُ الحركة (لا تبدأ فيها الحركة أو لا تتحرّك أصلاً)، كالسبب الأول). وأمّا وجودُ الموجودات المتحرّكة أو تقدير وجودها (تقدير وجودها = تخيّل وجود الاشياء الممكنة الوجود: البيوت التي لم تُبْنَ بعدُ، والاشخاص الذين لم يُولدوا بعدُ) فيَلْحقُها الزمانُ ضَرورةً .... وانّما كان ذلك كذلك لأنّ الحركةَ هي في شيءٍ ضَرورةً (أي: لا تُدْرَكُ الحركةُ إلاّ متّصلةً بجسم)، فإذا لم يكن هنالك جسمٌ يتحرّك فليس هنالك حركة) .... ولذلك لا بدَّ للحادث من أن يتقدّمَه العَدَمُ (ص ٧٤).

ثمّ إنّ توهُّمَ كون العالم أكبرَ (ممّا هو) أو أصغرَ ليس بصحيح، بل هو ممتنعٌ .... ولو جاز أن يكونَ عِظَمٌ أكبرُ من عِظَمٍ — ويمرّ ذلك الى غير نهاية — لَجاز ان يُوجَد عِظَمٌ لا آخرَ له. ولو جازَ ان يوجد عِظَمٌ لا آخرَ له، لوُجِدَ عِظَمٌ بالفعل لا نهايةَ له؛ وذلك مستحيل. وهذا شيءٌ قد صرّحَ به أرسطو: أعني أنّ التزايُدَ في العِظَم الى غير

نهاية مستحيل (ص ٨٨) (*) :

في الدليل الثالث [١] .... نقول ، إنّ الإمكان وقعٌ معَ الفعل بلا زيادةٍ أو نُقصان (ص ٩٣) .... فإنّ كانَ الشيءُ ليس ممكناً قبل وجوده فهو مُمْتَنِعٌ ضرورةً (ص ٩٤).....

أمّا[٢] من يُسَلِّمْ أن العالمَ كان – قبلَ أن يوجد – ممكناً مكاناً لم يزَل ، فإنّه يلزمُهُ أن يكونَ العالمُ أزليّاً .... وما كان ممكناً أن يكونَ أزليّاً فواجبٌ أن يكونَ أزليّاً [لأن] ، الذي يمكن فيه أن يقبَلَ الأولية لا يمكن فيه أن يكونَ فاسداً ، إلاّ لو أمكن أن يعودَ الفاسدُ أزليّاً . ولذلك ما يقولُ الحكيمُ[٣] إنّ الامكانَ في الأمور الأزلية هو ضروريّ (ص ٩٨) .

في الدليل الرابع كلّ حادثٍ فَهُوَ ممكنٌ قبلَ حدوثه ، والامكان يستدعي شيئاً يقومُ به ..... ولذلك يُشْتَرَطُ في إمكان الفاعل امكان القابل – اذ الفاعلُ لا يمكِنُ أن يفعَلَ (شيئاً) ممتنعاً – .... لأنّ الممكن اذا حَصَلَ بالفعل فقد ارتفع الامكانُ ، فلم يَبْقَ إلاّ أن يكون الحامــل للامكان هو الشيءَ القابلَ للممكن ، وهو المادّةُ . والمادّةُ لا تتكوّن بما هي مادّة – لأنّها تحتاجُ الى مادّة (سابقة) ، ويمرّ الأمر الى غير نهاية – بل إن كانت مادّةٌ متكوِّنةٌ فمن جهةِ ما هي مركّبةٌ من مادّةٍ وصورة . وكلّ متكوّنٍ فانّما يتكوّنُ من شيءٍ ما .... فوجَبَ أن يكونَ هُهنا حركة أزلية تُفيدُ هذا التعاقُبَ الذي في الكائنات ... إذكلُّ واحد من المتكوّنات هو فسادٌ للآخر (السابق عليه) ، وفسادُه هو كَوْنٌ لغيره (بعدَه) .

(*) ص٨٨، ص٢٦٦ الخ تدل على صفحات « تهافت التهافت » (بيروت، المطبعة الكاثوليكية)
(١) الجملتان الاوليان من آخر الدليل الثاني .
(٢) بدء الدليل الثالث .
(٣) أرسطو .

ولا يتكوّن شيءٌ من غير شيء (ص ١٠٠ – ١٠٢) .

إنّ المُمكِنَ هو المعدومُ الذي يتهيّأُ أن يوجَدَ وألاّ يوجَد .....

والعَدَمُ يُضادُّ الوجودَ ، وكلٌّ واحد منهما يَخْلُفُ صاحبَه : فاذا ارتفعَ عَدَمُ شيءٍ ما خلفَه وجودُه ، واذا ارتفع وجودُ شيءٍ خلفَه عَدَمُه .....

فهذه الطبيعةُ اتّفق الفلاسفةُ والمعتزلة على إثباتها ، الاّ أنّ الفلاسفة قالوا إنّها (أي الطبيعة) لا تَتَعَرّى من الصورة الموجودة بالفعل ، أعني لا تتعرّى من الوجود ، وإنّما تنتقلُ من وجود الى وجود كانتقال النُّطْفَة مثلاً الى الدمِ ، وانتقال الدم الى الاعضاء التي للجَنين ؛ وذلك أنّها لو تَعَرّتْ من الوجود لكانتْ موجودةً بذاتها ، ولو كانتْ موجودةً بذاتها لَما كان منها كَوْنٌ . فهذه الطبيعةُ عند الفلاسفة هي التي يُسَمّونها بالهيولى، وهي عِلّةُ الكَوْنِ والفساد .

خلاصة أدلة ابن رشد

على أن العالم (بجملته) قديم

١ – دليل الحركة : اذا كان المحرِّكُ الأوّلُ (اللهُ) أزليّاً ، فيجبُ أن تكونَ الحركةِ التي هو سببُها أزليّةً أيضاً . واذا كان الزمانُ قديماً بنفسه (لأنّ الزمانَ مُدْرَكٌ ذهنيٌّ ولا وجودَ ماديّاً له) أو مُحْدَثاً بالسببِ الأوّل (بالله) ، فانّه في الحالين أزليٌّ (إمّا بنفسه أو بسببه الأزليّ) . ولذلك كانت الحركاتُ في الزمن الماضي إمّا حركةً واحدةً أزليّةً أو حركاتٍ مُتَواليةً كلُّ حركةٍ منها تَسْبِقُها حركةٌ ، إلى ما لا نهايةَ .

واذا كانت الحركةُ أزليّةً والزمانُ أزلياً ، فـانّ العالمَ المتحرّكَ (بالحركةِ الازلية في الزمن الازليّ) أزليٌّ .

٢ – دليل الزمن : هذا الدليلُ قريبٌ من الدليل الأوّل ، مَعَ فارقٍ

واحد هو : إذا قُلنا إنّ العالَم متأخّرٌ عن الله (عن سببه) ، فمعنى ذلك أنّه متأخّرٌ عنه بالذات (لأنّ المَنطق يقتضي أن يكونَ السببُ المُوجِدُ قبلَ المُسبَّب الموجود) لا بالزمان (أي ليس بينَ وجود الله ووجود العالم فترةٌ كان العالمُ في أثنائها غيرَ موجود) .

٣ - دليل الإمكان : الأشياء إمّا أن تكونَ ممكنةَ الوجود مُطْلَقاً أو غيرَ ممكنةِ الوجود (مستحيلة) ابداً . وبما أنّ العالم ممكنُ الوجود (والدليلُ على ذلك وجودُه المشاهَدُ) ، فقد وَجَبَ أن يكونَ ممكنَ الوجودِ مُنْذُ الأزل . من أجلِ ذلك كان العالمُ موجوداً منذ الأزل .

٤ - دليل المادّة : لا يُفْهَمُ الحدوثُ إلاّ بوجود مادّة وصورة . فالحادثُ هو الصُوَرُ التي تَتَبدّى في المادّة . ولا بدّ في حدوثِ الصورة من وجود مادّة سابقة عليها (لا يمْكِنُ أن يصنعَ النجّارُ خزانةً إلاّ من خشب موجود عنده قبلَ المباشرة بصُنْع الخزانة) . وبما أن المادّة لا تُوجَدُ مجرّدةً ، بل هي في ملازمةٍ للصورة أبداً (في قول أرسطو) . فقد وَجَبَ أن يكونَ العالمُ (وهو الصورةُ العامّةُ في المادّة كلِّها) أزليّاً بأزليّة المادّة (السابقة على كلِّ صورة ممكنة منذ الأزل - راجع الادلّة السابقة) .

روحانيّة النفس

ابنُ رشد يُفرِّقُ بينَ الروح وبينَ النفس ثمّ يفرّقُ بينَهما وبين العقل .

أولاً : الروحُ والنفس والعقل (عموماً) :

أما الروحُ (وهي الحرارةُ الطبيعية واهبةُ الحياة) فابنُ رشد لا يُجيبُ العامّةَ - إذا سألوا عنها - بجواب فلسفيّ ، بل بجواب شرْعيّ هو قولُ الله تعالى : « ويَسْألونَكَ عن الروح ؛ قُلْ (لهم ، يـا محمدُ) الروحُ منْ

أمر ربي . وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً » (١٦ : ٨٥، سورة الإسراء) .

وأما النفسُ فهي من الأمور الغامضة ؛ ولكنها على كلّ حال « ذاتٌ وليستْ جسماً » . وهي حيّةٌ عالمة قادرة مُريدة سميعة بصيرة متكلّمة . والنفسُ خِلافُ الروح بلا شكّ ، وخلافُ العقل على الأرجح : إنها الجزء المُفكِّر في الإنسان ، ثم هي « الشيءُ الذي يُصبح به الإنسانُ إنساناً » .

ونحن لا نعرف حد النفس على التحديد والحَصْر ، وان كُنّا نُدرِك أنها في أجسامنا وندرك بها الأشياء . والنفسُ واحدة ولكنها تظهر كأنّها منقسمةٌ بينَ الأشخاص كما يظهرُ نورُ الشمس منقسماً في غُرَف البيت الواحد . ثم ان الشخصَ اذا ماتَ رجعتْ نفسُه الى النفس الكلية وعادتْ مَعَها واحدةً بالعدد ؛ ولهذا كانت النفس خالدةً لا تَهْلِكُ بهلاك البدن .

والنفسُ لا تَفْعَلُ (يعني لا تدرك : لا تبصر ... ، لا تسمع ...) إلا إذا كانت متصلةً بجسد . ويعتقد ابنُ رشد مَعَ قدماء الفلاسفة (وبخلاف الغزالي) بأن للأجرام السماوية أنفساً .

والنفس معنىً شخصيّ ، أي أن قُوى النفس (البصر ، السمع ، الحِس ...) لا تظهر إلاإذا اتصلت النفسُ بشخص ؛ أما العقل فليس فيه من معنى الشخصية شيءٌ ، بل هو « إدراكُ صُوَرِ الموجودات مجرّدةً من المادّة » . وهنالك فرقٌ آخرَ بين النفس والعقل : إنكَ بالنفس تدرك الأشياء كما تبدو لك ، ولكنك بالعقل تُدْرِكُها بأسبابها وعلى ما هي في حقيقتها .

ويجدر بنا أن نعلم ثلاثة أنواع من العقول : العقل المَحْض والعقلَ الفعّال والعقل المنفعل : فالعقلُ المحْضُ هو الذي « أفادَ الموجودات الترتيبَ والنظام الموجودَ في أفعالها ؛ وعَقْلُهُ ذاتَه هو عَقْلُهُ الموجودات كلَّها » .

أي أنه هو الله . وأما العقلُ الفعّال فهو موجودٌ روحانيٌ ليس بجسم . وهو واهبُ العقـل الإنساني عندهم (عند الفلاسفة) ، ويُسمّى في الشريعة مَلَكاً (بفتح اللام : واحدَ الملائكة) ؛ وأما العقلُ المنفعل ففي تحديده وصِلته بالعقل الفعّال بعضُ الغموض ، وخُلاصةُ القول فيه أنه العقلُ الذي هو فينا والذي يُدْرِكُ صُوَرَ الموجودات في عالمنا إدراكاً لا نِهايةَ له ، بعد أن يتلقّاها – على وَجْهٍ من الوجوه – من العقل الفعّال .

ويَصِحُّ أن نُسَمّيَ هذا العقلَ «العقلَ الإنسانيّ» أو «العقل الهيولاني» .

والعقلُ ، بما هو عقلٌ ، خالدٌ : أزَليٌ أبَديٌ . ولكنه يَخْلُدُ على أنه عقلٌ واحدٌ لا عقولٌ متفرقة : إن الخالدَ هو العقلُ لا الأشخاصُ الذين حلَّ فيهِم العقلُ في أثناء حياتِهم .

ثانياً : روحانيّة النفس (خصوصاً) :

لا خِلافَ في أنّ النفسَ كائنٌ روحانيٌ ، بذا قالَ الدينُ وبه قال مُعْظَمُ الفلاسفة أيضاً . ولمّا ردّ الغزاليُّ على الفلاسفة[1] في شأن النفس لم يُنْكِرْ عليهم قولَهم بروحانيّة النفس ، بل أنكرَ صحّةَ براهينهم على روحانيّتها . ثمّ لمّا ردّ ابنُ رشد على الغزاليّ في شأن النفس أيضاً[2] حاول بردِّه أن يُبَيِّنَ فسادَ أدلّةِ الغزاليّ في ردِّه على الفلاسفة .

يرى ابنُ رشد ، مَعَ جُمهورُ الفلاسفة القدمـاء ، أنّ النفسَ الإنسانيّ[3] . جوهرٌ روحانيٌ قائمٌ بنفسه لا يتحيّزُ[4] وليس هو في جسم

(١) تهافت الفلاسفة : المسألة الثامنة عشرة .
(٢) تهافت التهافت : المسألة الثانية من الطبيعيات .
(٣) ترد النفس عند الفلاسفة مذكرة .
(٤) يحتل مكاناً مخصوصاً معيناً .

ولا مُنْطَبِعاً في جسم ولا متصلاً بالبدن ، ولا هو منفصلٌ عنه ، كما أنّ الله تعالى ليسَ خارجَ العالم ولا داخلَ العالم .

ونحنُ نستطيعُ أن نُدْرِكَ روحانيةَ النفسِ من الموازنةِ بينَ عَمَلِها وعمل الحواسِّ التي هي في أعضاء ظاهرة مخصوصة .

يذهَبُ ابنُ رشد مَعَ الفلاسفة الى أن الحواسَّ تُدْرِكُ الأعيانَ (الأجسام) الماديّةَ الماثلةَ الحاضرة ولا تُدْرِكُ المعقولات (المعاني المُطلقة المجرّدة : الاجتهادَ ، الشرف ، الظفر ، جمع الأعداد ، الخ) ، لأنّ المعقولاتِ أمورٌ مجرّدة من المادة . وبما أنّها كذلك فهي صُوَرٌ مطلقةٌ روحانية فلا يُمْكِنُ أن يكونَ محلُّها (محلُّ إدراكِها) جِسْماً من الأجسام ، ولا القوّةُ عليها (على إدراكها) قوّةً في جسم . فَلَزِم ، إذَنْ ، أن يكونَ محلُّها قوّةً روحانيةً تدركُ ذاتَها وغيرَها . وبما أنّ النفسَ تُدرِك المعقولاتِ ، فانها من أجلِ ذلك روحانيةٌ مثلَ المعقولات (راجع تهافت التهافت ٥٥١ - ٥٥٢) .

والنفسُ ذاتٌ وليستْ بجسم (ص ٢١٩) . ومَعَ أنّ الإنسانَ يشعُرُ أن النفسَ في جسمه فانّه لا يَتَبَيَّنُ العُضوَ الذي هي فيه (ص ٥٦٧) .

ويحاولُ ابنُ رشد أن يُقَرِّبَ روحانيةَ النفسِ من أذهاننا فيقولُ :

«ولكنْ لِمَنْ يَدَّعي بقاءَ النفسِ وتَعَدُّدَها[1] أن يقولَ : إنّها مادّةٌ لطيفةٌ وهي الحرارةُ النفسانية[2] التي تَفيضُ من الأجرامِ السماوية ، وهي الحرارةُ التي ليستْ ناراً ولا فيها مبدأُ نارٍ ، بل فيها النفوسُ المُخَلِّقةُ للأجسام التي ههنا وللنفوسِ التي تَحِلُّ في تلك الأجسام ..... ومن هنا

---

(١) تعدد النفوس بتعدد الاجسام : لكل جسم نفس خاصة به .
(٢) نسبة الى النفس الكلية : نفس العالم كله .

يستدلُّ أفلاطونُ على أنّ النفسَ مفارقةٌ للبدن لأنّها هي المُخلّقة له والمُصوِّرة . ولو كان البدنُ شرطاً في وجودها لم تُخلّقه ولا صَوّرَتْه » . . . غيرَ « أنّ النفسَ معنىً زائدٌ على الحرارة الغَريزية ، إذ كانت الحرارةُ – بما هي حرارة – ليسَ من شأنها أن تَفعَلَ الأفعالَ المنتظمة المعقولة » (ص ٥٧٧ – ٥٧٩) . ثمّ إنّ النفسَ باقيةٌ بعدَ موت البدن لا تَهلِكُ بهلاك البدن . وبهذا صحّ أنّ النفسَ مفارقةٌ للبدن وأنّها ليستْ بجسم وأنّها جوهرٌ روحانيٌّ .

العلل والاسباب

السببُ والعلّة ، في الأصل وعند ابن رُشد ، اسمان لِمُسمّىً واحد . والعِلَلُ أو الأسبابُ عندَه أربعةٌ ، كما هي عند ارسطو : فاعلٌ ومادّةٌ وصورة وغاية (ص ٥١ ، راجع ١٥٠ – ٢٢٦) .

أولاً : العِلَلُ والأسبابُ (عامّة) :

العللُ ضرورية لوجود العالم ، إذْ أن لكلّ موجود علّةً . ثم إنّ هذه العللَ مرتبطٌ بعضُها ببعض ومتّصل بعضها ببعض : كل علّة تصدُرُ عن علة سابقة ؛ وهذا التعانق لا نهايةَ له من الناحية النظرية ، ولكنّ الفلاسفة افترضوا أنه يجبُ أن ينتهيَ عند علة أولى لايجوزُ أن يَسبِقَها علةٌ أخرى ، إذ هي عندهم علةٌ لكُلِّ شيءٍ بعدَها . هذه العلة الأولى الأزلية هي علّةُ العللِ والفاعلُ الأوّلُ للوجود ، هي صانعُ هذا العالم ، هي الله .

ولقد حَمَلَ ابنُ رشد على الدهرية لأنهم أجازوا أن تكونَ العللُ غيرَ متناهية ، ومعنى ذلك إنكار وجود الله .

ثانياً : السببيّة المادّية (سببيّة المحسوسات) خصوصاً :

البحثُ هنا يتناولُ الأسبابَ المشاهدةَ في الأجسام المحسوسة في عالـَمنا ، لا الفاعلَ الأوّلَ (الله) الذي أوجدَ هذا العالم بجُملته من العدَم . والسببيةُ المادّيةُ هي المبدأ الذي تخرُجُ به الصورُ المختلفة من العدَم الى الوجود : ظهورُ شكلِ الإبريق من الطينِ وظهورُ شكلِ الخزانة من الخشب ، الخ (راجع ، فوق ، ص ٥٢ – ٥٣) .

الجسْمُ صورةٌ مخصوصةٌ مُفْرَغةٌ على مقدارٍ مُعَيَّنٍ من المادّة . ولا بُدَّ في حُدوثِ كلِّ جسمٍ من الأسباب الأربعة (راجع ص ٥١) أو العلَلِ الاربع (ص ٢٦٦) : فاعلٍ ومادّةٍ وصورةٍ وغايةٍ – ففي صُنْعِ الخزانة مثلاً تحتاجُ إلى فاعلٍ (نجّار) ومادّةٍ (خشب) وصورةٍ (علم للنجّار بصُنْع الخزائن وشكلٍ معيّنٍ يُرادُ صُنْعُه) وغايةٍ (هدف من صنع الخزانة : مُشْترٍ لها) – فإذا نَقَصَ سببٌ من هذه الأسباب لم يحدُثْ جِسمٌ . أمّا الذي لا علّةَ له فهو النَّفْيُ المَحْضُ ، والنفيُ لا علّةَ له (ص ٣٨٢) لأنّ العلَلَ (أو الأسباب) تتعلّق بالموجود : بالجسم الخارج من القوّة الى الفعل (راجع ، فوق ، ص ٥٢) .

غير أنّ الاسبابَ – في عالَمنا نحن – يُمكِنُ أن تكونَ كامنةً (يَمُرُّ عليها زمنٌ لا تفعل فيه) . وبعدُ أن حَمَلَ ابنُ رشد على الدهرية لأنّهم أجازوا تعانُقَ الأسباب الى ما لا نهاية ، عادَ فحمل على الأشعريّة أيضاً لأنّهم «جَحَدوا الأسبابَ المحسوسة» – أي لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض – وجعلوا علة الموجود المحسوس (هذا العالم المادّيّ) موجوداً غيرَ محسوس بنوع من الكون غيرِ مشاهَدٍ ولا محسوس[1] . ثم إنهم أنكروا

---

(1) أي ارادة الله المستقلة عن كل ارتباط بين الاسباب والمسببات .

الأسبابَ والمُسَبَّبات ، وهذا نظرٌ خارج عن الانسان بما هو انسان » (ص ٤١٦ — ٤١٧) . وحُجّة ابن رشد على الاشعرية أن « صناعة المنطق تضَعُ وَضْعاً أن ههنا أسباباً ومسبّبات ، وأن المعرفةَ بتلك المسبّبات لا تكون على التمام إلاّ بمعرفة أسبابها . فرَفْعُ هذه الاشياء[1] مبطل للعلم . حتى يلزم ألاّ يكون ههنا شيءٌ معلومٌ أصلاً علماً حقيقياً ، بل إن كان (ههنا شيء معلوم فانه يكون حينئذ) مظنوناً ... والعقل ليس شيئاً أكثرَ من إدراك الموجوداتِ بأسبابها ، وبه[2] يفترق من سائر القُوى المدركة . فمن رَفَعَ الاسبابَ فقد رفع العقلَ » (ص ٥٣٢) .

لقد اعتقدَ الاشعريةُ أنّ ههنا ذاتاً غيرَ جسمانية ولا هيَ في جسم حيّةً عالمة مريدة قادرة (الله) .... هذه الذاتُ هي الفاعلةُ لجميعِ الموجودات بلا واسطة .... ونَفَوُا العِلَلَ التي ههنا . و (هم يرَوْنَ أنّ) هذه الذاتَ موجودةٌ مَعَ كلِّ شيءٍ وفي كلِّ شيء (ص ٢١٨ — ٢١٩) . فدَعْوى الغزّالي مثلاً[2] أنّ الفاعلَ الأولَ (الله) هو الذي يُحرِقُ القُطنَ مثلاً بلا واسطة خَلْقِها (أي بغير نار) ، هذه الدعوى ترفعُ الحِسَّ في وجود الأسبابِ والمُسَبَّبات (ص ٥٢٨ — ٥٢٩) أي تُناقضُ العادةَ المشاهَدَةَ المألوفةَ في الاحتراق .

إنّ انكارَ وجودِ الأسبابِ الفاعلة التي تُشاهَدُ في المحسوسات قولٌ سفسطائيّ . و (الاشعرية) لا يُمكِنُ إلاّ أن يعترفوا بأنّه لا بُدَّ لكل فعلٍ من فاعلٍ . أمّا إذا كانتِ الاسبابُ مكتفيةً بنفسِها في الأفعال

---

(١) الصلات بين الاسباب والمسببات .
(٢) بهذا الادراك للموجودات بأسبابها .
(٣) راجع ، فوق ، ص ٢٠٩ .

الصادرة عنها او إذا كانت أفعالها تتم بسبب من خارج مفارق [1] أو غير مفارق ، فأمر ليس معروفاً بنفسه (ص ٥١٩ — ٥٢٠) .

الصلة بين الحكمة والشريعة

إن الصلة بين الحكمة والشريعة لا تفهم إلاّ بعد فهم الصلة بين الخاصّة والعامّة .

(أ) طبقات المجتمع — الخاصّة والعامّة :

الناس عند ابن رشد خاصّة وعامّة ، كما هم عند جميع الفلاسفة . الا ان ابن رشد كان أحسن تقسيماً لتلك الطبقات وأكثر إنصافاً لأهلها .

ينقسم الناس قسمين صغيراً وكبيراً أو خاصة وجمهوراً غالباً . أما الخاصة فهم أهل البرهان من الفلاسفة ومَن كان الواحد منهم خيراً من ألف أو من كان منهم في العصر الواحد شخص واحد (راجع تهافت التهافت ٥٨٩) . وأما الجمهور الغالب فطبقات كثيرة يدخل فيهـا عند ابن رشد أكـثر علمـاء الكلام والإمـام الغزالي نفسه . ذلك لأن الغزالي ، في رأي ابن رشد ، يشوّش عـلى الفلاسفة بالقول السخيف (ص ١١ ، ٤٨٥) ، ويفعل فعل الأشرار والجهّال والبطالين (ص ١٠٨ ، ١٥٩) اضطراراً منه الى أن يجاري (العامة من) أهل زمانه (ص ١٠٨ ، ١١٥ ، ١٥٩ ، ٤٨٥) ، ويأخذ بمذاهب في غاية الضعف (ص ١٣٣) ، وهو كالوكيل الذي يقرّ على موكّله بما لم يأذن لموكِّله به (ص ١٧١) . ثم هو لا ينقل مذهب الفلاسفة على وجهه ، بل يتقوّل عليهم (ص ٣٩١ ، ٤٥١) .

ومسلك الغزالي هذا ، في رأي ابن رشد ، أشد ضرراً على العامة مما لو

---

(1) فاعل مفارق : روحاني ، الله .

تُرك العامة لأنفسهم بلا هداية ، ثم انه أشدّ ضرراً على الاسلام من أعداء الاسلام . غير أن ابن رشد يشعر دائماً أنه يتحامل على الغزّالي فيحاول أن يلتمس له الاعذار فيزيد في الاساءة اليه . من ذلك قوله (فصل المقال ٤٨) :

« .... وأما اذا أثبتت (البراهين) في غير كتب البرهان ، واستُعْمِلت فيها الطرق الشعرية والخطابية والجدلية - كما يصنعه أبو حامد - فخطأ على الشرع وعلى الحكمة ، وان كان الرجل انما قصد خيراً ؛ وذلك أنه رام أن يَكْثُر أهل العلم بذلك ، ولكن كثّر بذلك أهلُ الفساد بدون كثرة أهل العلم . وتطرّق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما في الثلب (الذم) .

وأما المسلك الصحيح مع الجمهور فهو الذي سلكه الشرع معهم : إن الشرع أعطى العامة من الدين والعلم مقداراً تحتمله عقولهم ، ولم يعطهم ما هو الحق ولا ما يجب أن يُعْطَوا ؛ ان الشرع قد قصد تعليم الجمهور القدر الكافي لتبليغهم سعادتَهم الخاصة بهم . ان أفهام الجمهور لا يمكن أن تنتهي الى الدقائق المنطوية في البحث في علم الله وصفاته وفي المَعاد ، فعلينا أن نسكت تجاه الجمهور عن هذه المعاني كما سكت الشرع عنها (تهافت التهافت ٣٥٦ ، ٣٩٦ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٥٨٢) .

ثم يميّز ابن رشد طبقات الناس ثلاثة أصناف (فصل المقال ٥٢) : أدناها صنف ليسوا من أهل التأويل أصلاً ، وهم الخطابيون (الذين يؤخذون بالالفاظ ويميلون مع العاطفة والهوى) أو الجمهور الغالب ؛ ثم صنف من أهل التأويل الجدلي ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، أو بالطبع والعادة (من الذين رُزقوا نصيباً قليلاً من الذكاء أو نالوا حظاً يسيراً من العلم) ؛ ثم صنف من أهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعني صناعة الحكمة (الفلاسفة) .

(ب) الصلة بين الحكمة والشريعة :

ان الفلسفة الاسلامية في بعض جوانبها تخيّرية (تحاول أن تؤلف بين عدد من المذاهب الفكرية تأليفاً عاقلاً) ، كما نجد عند ابن سينا مثلاً ؛ ثم هي في بعض جوانبها الأخرى تلفيقية (تجمع بين آراء من المذاهب الفكرية على غير منهاج واضح) ، كما نرى عند اخوان الصفا .

غير أننا لا يجوز لنا أن نقول إن الفلسفة الاسلامية كانت توفيقية بالمعنى الذي قصده نفر من المستشرقين ثم تابعهم عليه نفر من الدارسين العرب (بمعنى أن الدين والفلسفة شيء واحد) . اننا نعلم على القطع أن الاشعرية والغزالي كانوا يقولون إن الدين هو سبيل المعرفة الوحيد ، وأن الفلسفة قاصرة أو فاسدة مفسدة ، وأن براهينها قاصرة عاجزة عن الدلالة على الحق . أما اخوان الصفا وابن سينا وابن طفيل وابن رشد فكانوا يرَوْنَ أن الدين للجمهور وأن الفلسفة للخاصة ، وأن ما اختلف فيه الدين والفلسفة فالواجب فيه أن نتأوّل الدين .

غير أن ابن رشد مثلاً قد ذكر أن الشريعة موافقة للحكمة وغير مخالفة لها . فما رأي ابن رشد في ذلك ؟

الفلسفة عند ابن رشد هي النظر في الموجودات لمعرفة موجدها . والحكماء من الفلاسفة يطلبون الحق ولا يجوز عندهم التكلّم والجدل في مبادىء الشرائع (تهافت التهافت ١٤٩ ، ٣٥٣ ، ٥٢٧) . أما حاصل الشريعة ومقصدها الاول عنده فهو تعليم الجمهور ما يحتملونه من العمل الحق مما فيه سعادتهم . ثم ان ما قصّرت عنه العقول جملة فيجب الرجوع فيه الى الشرع ؛ وأما الذي سكت عنه الشرع فيجب على الناس ألاّ يخوضوا فيه (تهافت الفلاسفة ٢٥٥ ، ٣٩٦) .

– موجز كتاب

فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

.... فانّ الغَرَضَ من هذا القولِ أن نفحصَ ، عـلى جهة النظر الشرعيِّ ، هل النظرُ في الفلسفة وعلوم المنطق مُباحٌ بالشرع أم محظورٌ أم مأمور به ، إمّا على جهة النَّدْب وإمّا على جهة الوُجوب .

فنقول : إن كان فعلُ الفلسفة ليس شيئاً أكثرَ من النظر في الموجوداتِ واعتبارِها من جهة دَلالتها على الصانع – أعْني من جهة ما هيَ مصنوعاتٌ – فانّ الموجودات تَدُلّ على الصانع لمعرفة صُنْعِها ، وانّه كلّما كانت المعرفةُ بصُنْعتها أتمَّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ .....

فأمّا أنّ الشرعَ دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلُّبِ معرفتِها به فبَيِّنٌ في غيرِ ما آية من كتاب الله تباركَ وتعالى ، مثلَ قولهِ تعالى : « فاعْتَبِروا ، يا أولي الأبْصار » . وهذا نصّ على وجوب استعمال القِياس العَقْليِّ أو العقليِّ والشَّرعيِّ معاً .....

وإذ تقرّر أنّ الشرع قد أوْجَبَ النظرَ بالعقل في الموجودات واعتبارِها ، و (اذا) كان الاعتبارُ ليس شيئاً أكثرَ مِنَ استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه – وهذا هو القياسُ أو بالقياس – فواجبٌ أن نجعلَ نظرَنا بالموجودات بالقياس العقليّ . وبَيِّنٌ أنّ هذا النَحْوَ من النظر الذي دعا إليه الشرعُ وحثّ عليه هو أتمّ أنواعِ النظر بأتمّ أنواع القياس – وهـو المُسمّى « بُرهاناً » – . واذ كان الشرع قد حثّ عـلى معرفة الله تعالى وموجوداته بالبُرهان ، كان من الأفضل ، أوْ الأمر الضَروريّ – لمن أراد أن يعلَمَ اللهَ تباركَ وتعالى وسائرَ الموجودات بالبُرهان – أنْ يتقدّمَ أوّلاً فيعلَمَ أنواعَ البَراهينِ وشُروطَها ، و(يعلم) ما يخالفُ [فيه] القياسُ البرهانيُّ

(أنواعَ القياسِ الأخرى :) القياسَ الجدليَّ والقياسَ الخطابيَّ والقياسَ المُغالطيَّ . وكان لا يمكن ذلك دونَ (قبلَ ، من غيرِ) أن يتقدَّمَ فيعرفَ قبلَ ذلك ما هو القياسُ المُطْلَقُ ، وكم أنواعه .....

وإذ تقرَّرَ أنه يجبُ بالشرعِ النظرُ في القياسِ العقلي وأنواعه كما يجب النظرُ في القياسِ الفقهيّ ، فبيِّنٌ أنه :

إنْ كان لم يتقدَّمْ أحدٌ ممَّن قَبْلَنا بفحصٍ عن القياسِ العقليِّ وأنواعه ، أنَّه يجب علينا (نحن) أن نبتدئَ بالفحصِ عنه ، وأن يستعينَ في ذلك المتأخِّرُ بالمتقدِّمِ حتى تكمُلَ المعرفةُ به . فانه عسيرٌ أو غيرُ مُمكنٍ أن يقفَ واحدٌ من الناسِ — من تلقائه وابتداءً — على جميعِ ما يُحتاج إليه من ذلك . كما أنه عسيرٌ أن يستنبطَ واحدٌ جميعَ ما يُحتاج اليه من معرفة أنواع القياسِ الفقهيّ ؛ بل معرفةُ القياسِ العقليِّ أحرَى بذلك (أحرى أن تكون عسيرة) ؛

وانْ كان غيرُنا قد فحصَ عن ذلك ، فبيِّنٌ أنَّه يجب علينا أن نستعين — على ما نحنُ بسبيله — بما قالَه منْ تقدَّمَنا في ذلك ، سواءٌ أكان الغيرُ مُشاركاً لنا في المِلّة أو غيرَ مشارك ، فانَّ الآلةَ التي تَصِحُّ بها التزكيةُ[1] ليس يُعتَبَرُ في صحةِ التزكية بها كونُها آلةً لمشاركٍ لنا في المِلّة أو غير مشارك إذا كانتْ فيها شُروطُ الصحة . وأعني بغيرِ المشاركِ (لنا في الملّة) من نَظَرَ في هذه الأشياء من القُدماء قبلَ مِلّةِ الاسلام .

وإذ كان الأمرُ هكذا ، وكانَ كلُّ ما يُحتاج اليه من النظر في أمرِ المقاييس العقلية قد فَحَصَ عنه القدماءُ أتمَّ فحصٍ ، فقد ينبغي أن

---

(1) التزكية (بالزاي أخت الراء) : الشهادة بعدالة شخص وصلاحه . وقرأها بعضهم التذكية (بالذال أخت الدال) : الذبح .

تَضرِبُ بأيدينا إلى كُتُبِهِم فننظُرَ في ما قالوه من ذلك : فان كانَ كلُّه صواباً قبِلْناه منهم : وان كان فيه ما ليس بصواب نبَّهنا عليه .....

(وبما) أنّ من لا يعْرِفُ الصَّنعةَ لا يعرف المصنوعَ ، ومن لا يعرف المصنوعَ لا يعْرِفُ الصانعَ ، فقد يجبُ أن نشرَعَ في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحْوِ الذي استَفَدْناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية .

وبيِّنٌ أيضاً أن هذا الغرَض إنما يَتِمُّ لنا في الموجودات بتَداوُلِ الفحص عنها واحداً بعدَ واحدٍ ، وأن يستعينَ ، في ذلك ، المتأخِّرُ بالمتقدِّم ..... واذاكان هذا هكذا ، فقدْ يَجِبُ علينا – إن ألفَيْنا لِمَن تقدَّمنا مِن الأمم السالفة نَظَراً في الموجودات واعتباراً لها بحَسَبِ ما اقتَضَتْه شرائطُ البرهان – أن ننظُرَ في الذي قالوه من ذلك وأثبتوه في كُتُبِهم : فماكان منها موافقاً للحقِّ قبِلْناه منهم وسُرِرْنا به وشكَرْناهم عليه ؛ وماكان منها غيرَ موافقٍ للحقِّ نبَّهْنا عليه وحذَّرْنا منه وعذَرْناهم .

فقد تبيَّنَ من هذا أن النظرَ في كُتُبِ القدماء واجبٌ بالشرع ، إذكان مَغْزى (القدماء) في كُتُبِهم ومَقْصِدُهم هو المَقْصِدَ الذي حثَّنا الشرعُ عليه . وإنّ من نَهى عن النَّظَر فيها من كان أهلاً للنظر فيها – وهُوَ الذي جمَعَ أمرين : أحدُهما ذكاءُ الفِطرة ، والثاني العدالةُ الشرعيةُ والفَضيلةُ الخُلُقية – فقد صدَّ الناسَ عن الباب الذي دعا الشرعُ منه الناسَ إلى معرفة الله ، وهُوَ البابُ المُؤدّي إلى معرفته حقَّ معرفته . وذلك غايةُ الجهلِ والبعدِ عن الله تعالى . وليس يلزَمُ إنْ غَوَيَ غاوٍ بالنظر فيها أو زلَّ زالٌّ – مِنْ قِبَلِ نَقْصِ فِطْرَته .... أو أنه لم يَجِدْ مُعلِّماً يُرْشِدُه إلى فَهْمِ ما فيها ... – أن نَمْنَعَها عن الذي هُوَ أهلٌ للنظر فيها . فإنَّ هذا النَّحْوَ من الضرر الداخل من قِبَلِها هو شيءٌ لَحِقَها بالعَرَضِ لا

بالذات .... وهذا الشيء الذي عَرَضَ لهذه الصناعة هو شيءٌ عارضٌ لسائر الصنائع . فكم من فقيه كان الفقهُ سبباً لقِلّة تَوَرُّعه وخَوْضِه في الدنيـا ! ....

إنَّ طِباعَ الناس مُتفاضلةٌ في التصديق : فَمِنَ (الناس) من يُصدِّقُ بالبُرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجَدَلية .... ومنهم من يصدِّقُ بالأقاويل الخَطابية . ولمّا كانتْ شريعتُنا هذه الالهيةُ قد دَعَتِ الناسَ من هذه الطُرُقِ الثَلاث عَمَّ التصديقُ بها كلَّ إنسان ، إلاَّ من جَحَدَها عناداً بلسانه ..... وإذْ كانت هذه الشريعةُ حقّاً وداعيةً إلى النظر المُؤدّي الى معرفة الحقِّ ، فانّا - مَعْشَرَ المسلمين - نعلَمُ على القَطْع أنَّ النظر البُرهاني لا يُؤدّي إلى مُخالفة ما وَرَدَ في الشرع : فإنَّ الحقَّ لا يُضادُّ الحقَّ ، بل يُوافِقُه ويَشْهَدُ له .

وإذ كان هذا هكذا ؛ فإنْ أدّى النظرُ البُرهانيُ الى نَحْوٍ ما من المعرفة بموجـ د ما ، فلا يخلو ذلك الموجودُ (من) أن يكونَ قد سُكِتَ عنه في الشَرْعِ أو عُرِّفَ به . فان كان مِمّا سُكِتَ عنه فلا تعارُضَ هنالك . وَهُوَ بمنزلة ما سُكِتَ عنهُ من الأحكام فاستَنْبَطَها الفقيهُ بالقياس الشرعي . وانْ كانتِ الشريعةُ قد نَطَقَتْ به فلا يخلو ظاهرُ النُطْقِ (من) أن يكونَ **مُوافقاً** لما أدّى إليه البُرهان فيه أو مُخالفاً له . فان كان **مُوافقاً فلا قولَ هنالك** ، **وان كان مخالفاً طُلِبَ هنالك تأويله** . ومعنى التأويل هو إخراج دَلالة اللَفْظ من الدَلالة الحقيقية الى الدَلالة المَجازيّة[1] . من غيرِ أن يُخِلَّ ذلك بعادة لسان العرب ... في تعريفِ أصناف الكلام

---

(١) في قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » تنقل مدرك اليد من الحقيقة (العضو الذي نتناول به الاشياء) الى المجاز (مدرك القوة والسلطة التي تكون للبشر في يدهم).

المجازيّ . وإذا كان الفقيه يفعلُ هذا في كثير مِنَ الأحكام الشّرعية ، فكم بالحَري أن يفعلَ ذلك صاحبُ علمِ البُرهان ... ونحن نقطعُ قطعاً (في) أن كلّ ما أدّى إليه البُرهانُ وخالفَهُ ظاهرُ الشرع فانّ هذا الظاهرَ يقبَلُ التأويلَ على قانون التأويل العربي .... وما أعظمَ ازديادَ اليقينِ بها عند من زاولَ هذا المعنى وجرَّبه وقصَدَ هذا المَقْصِدَ من الجمعِ بين المَعْقول والمَنْقول . بل نقولُ : إنّه ما من منطوق به في الشرع مُخالف بظاهره لما أدّى إليه البُرهان – إذا اعتُبِرَ الشرعُ وتُصُفِّحَتْ سائرُ أجزائِه – إلاّ وُجِدَ في ألفاظ الشرع ما يشهَدُ بظاهره لذلك التأويل أو يُقاربُ أن يَشْهَدَ (له) . ولهذا المعنى أجْمَعَ المسلمون على أنّه ليس يَجِبُ أن تُحْمَلَ الألفاظُ الشرع كلُّها على ظاهرها ، ولا أن تُخْرَجَ كلُّها عن ظاهرها والسببُ في وُرودِ الشرع – فيه الظاهر والباطن – هُوَ اختلافُ فِطَرِ الناس وتَبايُنُ قرائحهم في التصديق .....

(إنّ كثيرينَ من أهل الصَدْرِ الأوّل في الاسلام) كانوا يَرَوْنَ أن للشرع ظاهراً وباطناً ، وأنه ليس يجبُ أن يَعْلَمَ بالباطن مَنْ ليسَ من أهل العلم به ولا يَقْدِرُ على فَهْمه ، مثلَ ما رَوى البُخاريُّ عن عليٍّ رَضِيَ اللهُ عنه أنّه قال : «حدِّثوا الناسَ بما يعْرِفون ، أتُريدون أن يُكَذَّبَ اللهُ ورسولُه ؟» .....

– الردّ على أبي حامد الغزاليّ :

إنّ أبا حامد قد غَلِطَ على الحُكماء المشّائين في ما نَسَبَ إليهم من أنّهم يقولون إنّه تَقَدَّسَ وتَعالى لا يعلَمُ الجُزْئيّاتِ أصلاً . بل (هم) يَرَوْنَ أنه تعالى يعلَمُها بعلمٍ غير مُجانس لعِلْمِنا بها : وذلك أن عِلْمَنا بها معلولٌ للمعلوم به فهُوَ مُحْدَثٌ بحُدوثه ومُتَغَيِّرٌ بتغيُّره ، وعِلْمُ

الله سبحانه بالوجود على مُقابل هذا فانه علة للمعلوم الذي هُوَ الموجودُ .
فمن شبَّهَ العالمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحداً ، وذلك غايةُ الجهل ..... و (المشاءون) ليس يرون أنه (تعالى) لا يعلمُ الجُزئيات فقط على النحو الذي نعلمهُ نحن ، بل ولا الكليات ، فانَّ الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الموجود ؛ والأمرُ في ذلك العلم (الالهي) بالعكس . ولذلك (كان) ما أدى إليه البُرهان أنّ ذلك العلمَ مُنزّهٌ عن أن يُوصفَ بكُلّي أو بجُزئي ..

وأمّا قدمُ العالم أو حدُوثُه فإنّ الاختلاف فيه – عندي – بينَ المُتكلّمين من الأشعرية و (بين) الحكماء المتقدمين يَكادُ يكونُ راجعاً للاختلاف في التسمية .... وذلك أنهُم اتفقوا على أنّ هَهنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفين وواسطة بين الطرفين . فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة .

فأمّا الطرفُ الواحدُ فَهُوَ موجودٌ وُجدَ عن شيء – أعني عن سَبَب فاعل ومن مادّة – والزمانُ مُتقدّمٌ عليه ، أعني على وُجوده . وهذه حالُ الاجسام التي يُدرَك تكوّنُها بالحس مثلَ الماء والهواء والحيَوان والنبات . وهذا الصنفُ من الموجودات اتّفق الجميعُ من القدماء (الفلاسفة) والأشعريّين على تسميتها مُحدَثة .

وأمّا الطرفُ المُقابلُ لهذا فهو موجودٌ لم يكنْ من شيء ولا عن شيء ولا تقدّمهُ زمانٌ . وهذا أيضاً قد اتّفقَ الجميعُ من الفرْقتين على تسميته قديماً . وهذا الموجود مُدرَكٌ بالبُرهان ، وهُوَ اللهُ .....

وأمّا الصنفُ من الموجود الذي بينَ هذين الطرفين فهُوَ موجودٌ لم يكنْ من شيء ولا تقدّمهُ زمانٌ ، ولكنه موجودٌ عن شيء – أعني عن

فاعلٍ – وهذا هوَ العالَمُ بأسْرِه . هذا الموجود .... قد أخَذَ شَبَهاً من الوجود الكائنِ الحقيقيِّ (المُحْدِث) ومن الوجودِ القديم : فمَنْ غَلَبَ عليه (من الناس) ما فيه (في هذا العالم بجملته) من شَبَهِ القديم على ما فيه من شَبَهِ المُحْدَث سَمّاه قديماً ، ومن غَلَبَ عليه ما فيه من شَبَهِ المُحْدَث سمّاه مُحْدَثاً . وهُوَ في الحقيقة ليس مُحْدَثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً . فإنّ المُحْدَثَ الحقيقيَّ فاسدٌ ضرورةً ، والقديمُ الحقيقيُّ ليس له عِلّة .....

وأمّا الأشياء التي لِخفَائها لا تُعلَمُ إلاّ بالبُرهان فقد تَلَطّفَ اللهُ فيها لِعِباده الذين لا سبيلَ لهم الى البُرهان – إمّا من قِبَلِ فِطَرِهِم (الناقصة) ، وإمّا من قِبَلِ عادتهم (تَصْديقِهِم بما أَلِفوا) ، وإمّا من قِبَلِ عَدَمِ أسْبابِ التَعَلُّم – بأن ضَرَبَ (الله) لَهُمُ أمثالَها وأشْباهَها ثمّ دعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال ، إذ كانتْ تلكَ الأمثالُ يُمكِنُ التصديقُ بها بالأدلّة المُشْتَرَكة للجميع ، أعني (البرهانية و) الجَدَليّة والخَطابية . وهذا هو السببُ الذي انقسم (به) الشرعُ إلى ظاهرٍ وباطن . فإنّ الظاهرَ هُوَ تلك الأمثالُ المضروبةُ لتلك المعاني ، والباطنَ هو تلك المعاني التي لا تَنجلي إلاّ لأهل البُرهان .....

وإذ تقرّر هذا فقد ظَهَرَ لك – من قولنا – أنّ ههُنا ظاهراً في الشرع لا يجوزُ تأويلُه . فان كان تأويلُه في المبادىء (العقائد) فهُوَ كُفْرٌ ، وإنْ كان في ما بَعْدَ المبادىء (في العبادات) فهو بِدْعَة . وههنا أيضاً ظاهرٌ يَجِبُ على أهلِ البُرهانِ تأويلُه : وحَمْلُهم إيّاه على ظاهره كفرٌ ، وتأويلُ غير أهل البُرهان له وإخراجه عن ظاهره كُفْرٌ في حَقِّهِم أوْ بِدْعَةٌ .....

وهذا يجب ألاّ تُثْبَتَ التأويلاتُ إلاّ في كُتُبِ البراهين ، لأنّها إذا كانت في كتب البراهين لم يَتّصِلْ إليها الاّ من هُوَ من أهل البرهان . وأمّا

إذا أُثبِتَتْ في غير كتب البرهان واستُعمِلَ فيها الطُرُقُ الشعرية والخطابية والجدلية – كما يَصْنَعُه أبو حامد – فخطأٌ على الشرع وعلى الحكمة : وإنْ كان الرجلُ إنّما قَصَدَ خيراً ، وذلك أنه رامَ أنْ يكثّرَ بذلك أهلَ العلم ، ولكنْ كَثّرَ بذلك أهلَ الفَساد بدون كثْرة أهل العلم . وتطرّق بذلك قومٌ الى ثَلْب (ذمّ) الحكمة ، وقومٌ الى ثلب الشريعة ، وقومٌ إلى الجمع بينهما (في الثلب) .....

وينبغي أن تعلمَ أن مقصودَ الشرع إنّما هو تعليمُ العِلم الحَقّ والعَمَل الحقّ . والعلمُ الحقُّ هو معرفةُ الله تباركَ وتعالى وسائر الموجودات على ما هيَ عليه ، وبخاصة الشريفة منها ، ومعرفةُ السعادة الأُخروية والشقاء الأُخروي . والعملُ الحقُّ هو امتِثالُ الأفعال التي تفيدُ السعادةَ وتَجَنُّبُ الأفعال التي تفيدُ الشقاء . والمعرفةُ بهذه الأفعال هيَ التي تسمّى العِلْم العَمَليّ .....

الناسُ في الشريعة على ثلاثة أصْناف : صِنْف ليس هو من أهل التأويل أصلاً ، وهُمُ الخَطابيّون الذين هُمُ الجُمهورُ الغالبُ ؛ وصِنْفٌ هو من أهل التأويل الجَدَلي ، وهؤلاء هُمُ الجَدَليّون بالطبع فقطْ ، أو بالطبع والعادة ؛ وصنف هو من أهل التأويل اليَقيني ، وهؤلاء هُمُ البُرهانيون بالطبع والصناعة ، أعني صناعة الحكمة .

وهذا التأويلُ ليس ينبغي أن يُصَرَّحَ به لأهل الجَدَل فضلاً عن الجُمهور . ومتى صُرِّحَ بشيء من هذه التأويلات لِمَنْ هُوَ من غير أهلها – وبخاصة التأويلات البُرهانية ، لبُعْدها عن المعارف المُشتَرَكة – أفضى ذلك بالمُصَرِّح له وبالمُصَرِّح الى الكُفْر .....

وبِمِثْل هذا يأتي الجوابُ أيضاً في السؤال عن الأُمور الغامضة التي

لا سبيلَ للجُمْهور إلى فَهْمِها ، مثلَ قولِه تعالى : « ويَسْألونكَ عَنِ الروحِ ، قُلْ : الروحُ مِنْ أمرِ رَبّي ! وما أوتيتُمْ مِنَ العِلمِ إلاّ قَليلاً » .....

(ثم) إنّ الاقاويلَ الشرعيةَ المُصَرَّحَ بها في الكتابِ العزيز لها ثلاثُ خواصَّ دلّتْ على الإعْجاز : إحداها أنّه لا يوجَدُ أتَمُّ إقناعاً وتصديقاً للجَميع منها ، والثانية أنّها تَقْبَلُ النُّصْرةَ بطَبْعِها الى أن تَنْتَهي إلى حدٍّ لا يَقِفُ على التأويل فيها - إن كانتْ مِمّا فيه تأويل - إلاّ أهْلُ البُرهان ، والثالثة أنّها تَتَضَمَّنُ التَّنْبيهَ لأهلِ الحقِّ على التأويل الحقّ ....

وبِوُدِّنا (أن) لَوْ تَفَرَّغْنا لهذا المَقْصود وقَدِرْنا عليه . وإنْ أنْسأَ اللهُ في العُمْرِ فَسَنُثْبِتُ فيه قَدْرَ ما تَيَسَّرَ لنا منه . فعسى أن يكونَ ذلك مَبْدأً لِمَنْ يأتي بَعْدُ ، فانَّ النَّفْسَ مِمّا تَخَلَّلَ هذه الشريعةَ من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المُحَرَّفَةِ في غاية الحُزْنِ والتألّمِ ، وبخاصّة ما عَرَضَ لها من ذلك مِن قِبَلِ مَن يَنْسُبُ نفسَه الى الحكمة ، فانّ الأذيّةَ من الصديق هي أشدُّ من الأذيّة من العدوّ - أعني أن الحكمة هي صاحبةُ الشريعة والأختُ الرضيعةُ ، فالأذية مِمّن يَنْسُبُ إليها هي أشدُّ الأذيّة - مَعَ ما يَقَعُ بَيْنَهما (بسبب التصريح بتأويل كلِّ شيء لجميع طبقات الناس) من العَداوة والبَغْضاء والمُشاجرة - وهما المُصْطَحِبتان بالطَّبْعِ والمُتحابّتان بالجوهر والغَريزة . وقد آذاها أيضاً كثيرٌ من الأصدقاء الجُهّال مِمّن يَنْتَسِبون إليها ، وَهِيَ الفِرَقُ الموجودةُ فيها ....

• • •

من حقائق هذين النصّ

أ) مقصد الفلسفة نفع القِلّة من العلماء ، ومقصد الشريعة التنبيه على

ما ينفع الكثرة من الناس (ولكن الشريعة قد تضر أحياناً بالقلة من الناس) .

ب) الفلسفة (الحكمة) تقصد الى طلب الحق ، وهي واضحة في التعبير ؛ ولكنّ للشريعة ظاهراً وباطناً .

ج) جاء في الشريعة أشياءُ توافق الحكمة ، ثم اشياء اذا نظرنا الى ظاهرها وجدنا هذا الظاهر من الشريعة يخالف الحكمة .

د) ان على الجمهور الغالب من الناس أن يأخذوا بظاهر الشرع ، حتى لو أنهم توهموا أن الله جسم وأنه يجلس فعلاً على عرش لوجب أن نقبل منهم هذا الاعتقاد لأنهم قاصرون عن ادراك غيره ، ولأن هذا الادراك المُجَسّم هو الذي يحملهم على التقوى التي تؤدي بهم الى عمل الاعمال الصالحة والى الامتناع عن فعل الشر .

هـ) أما الخاصة من العلماء فيجب أن يقبلوا ظاهر الشرع حيث لا حاجة الى تأويل ؛ ثم يجب عليهم أن يتأوّلوا كلّ ما عدا ذلك .

و) المفروض ألاّ يبوح العلماء بما أولوا من الشرع بشيء من التأويل للعامة. غيرَ أنهم اذا وجدوا في العامة جماعاتٍ تحتمل شيئاً من التأويل فيجب عليهم أن يبوحوا لكل جماعة من هذه الجماعات بما تحتمله من ذلك .

ز) على العلماء أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة (أن يعملوا من الشريعة بما يوافق الحكمة ، وأن يتأولوا من الشريعة ما لا يوافق الحكمة ، حتى يكون عملهم في كلّ شيء موافقاً للحكمة) .

عَبْدُ الرَّحمن بن خَلْدُون
مُؤسِّسُ عِلمِ التّاريخِ ومُوجِدُ عِلمِ الاجتِماع

- ١ -
ترجمته وآثاره وخصائصه

لما فتح المسلمون الاندَلُسَ كان معَ جيوشِ الفتح رجلٌ يمنيٌّ من عرب حَضْرَمَوْتَ اسمُه خالدُ بنُ الخطّاب سكن في قَرْمُونةَ ثم انتقل الى إشبيلية حيثُ عُرِفَ باسمِ خَلْدون[1]. ولما اشتد خطرُ الإسبان على اشبيليةَ سَنَةَ ٦٢٥ هـ (١٢٢٧ م)، هجرها آلُ الخطّاب الى ثغر سَبْتَةَ (المغرب). ثم انتقل محمدٌ جدُّ فيلسوفنا الى تونسَ وولِيَ الوزارةَ لأبي حفص ثم لابنه المستنصر. وكذلك مالَ والدُ فيلسوفنا (واسمُه محمدٌ أيضاً) الى الشؤون العسكرية والادارية، ولكنه عاد فشُغِفَ بالعلم واصبح ثقةً في الفقه واللغة، وقد تُوُفِّيَ (٧٤٩ هـ = ١٣٤٩ م) بالطاعون الجارفِ[2] الذي ذهب فيه كثيرٌ من العلماء.

---

(١) تكون صيغة فعلون في العربية غير الفصيحة للتصغير والتحبب أو التحقير، نحو كلبون. أما في الاسبانية فتزاد الواو والنون للتعظيم.

(٢) وصل هذا الطاعون الى أوروبة، في القرن الرابع عشر، وجرف ملايين من أهلها وعرف فيها باسم الموت الاسود.

أمّا ابنُ خَلْدون نفسُه (وهو وَليُّ الدين أبو زيد عبدُ الرحمن بنُ محمّد بن محمّد .... بن خالد بن الخطّاب) فقد وُلِدَ في تونسَ (غُرّةَ رَمَضانَ ٧٣٢ = ٢٧ / ٥ / ١٣٣٢ م). وتلقى ابنُ خَلْدون علومَه على أبيه وعلى نَفَرٍ من علماء تونسَ والعُلماء الواردين إليها فحَفِظَ القرآنَ العظيمَ وتفسيرَه والحديثَ والفِقْهَ واللُغةَ والنحوَ ثمّ توسّعَ في الأدب والمَنْطِق وعلوم الفَلْسَفة.

وفي سَنَة ٦٤٨ ﻫ (١٣٤٧ م) التحق ابنُ خلدون بحاشية ابي الحسن المَرينيّ سُلطانِ مَرّاكُش. ولكن اولَ عهدِه بمراتبِ الدولة فعلاً كان سَنَةَ ٧٥٢ ﻫ (١٣٥١ م)، فقد تَوَلّى «كتابة العلامة» (ديوان الرسائل) لأبي محمد بن تافراكين المستبدِّ على الدولة يومئذ بتونس. ثم انه وُصف لأبي عِنانٍ صاحبِ فاسَ، وكان يجمَعُ العلماءَ في بَلاطه، فاستقدمه سنة ٧٥٥ ﻫ ثم استخدمه في آخر سنة ٧٥٦ ﻫ (آخر ١٣٥٥ م).

وتقلّبَ ابنُ خلدون في البلاد فكان عند بني مَرينَ في فاس (٧٦٠ ﻫ = ١٣٥٩ م)، وعند بني عبد الواد في تِلِمْسانَ (٧٦٣ ﻫ) ثم عند بني الأحمر في غَرْناطة الأندلس (٧٦٤ ﻫ)؛ فأرسله بنو الأحمر في سِفارة الى بَطْرُه مَلِكِ قَشْتالة (بطرس الرابع القاسي الاسباني) لإتمام عقد الصُلح بينه وبين ملوك المغرب. ثم إنه انتقل الى المغرب؛ ولمّا سئم التَطْوافَ والمناصب وخاف عواقبَ السياسة آثرَ الاعتزالَ في قلعة سَلامةَ، شَرْقَ تِلِمْسانَ، فمكث عند بني العَريف أربعَ سَنَواتٍ وبدأ بتأليف كتابه في التاريخ. ولكنّه احتاج الى مَوادَّ لكتابه لم تكن متيسّرةً في قلعة سلامة فعاد الى تونس (٧٨٠ ﻫ = ١٣٧٨ م).

وفي سنة ٧٨٤ ﻫ (١٣٨٢ م) سار ابن خلدون الى الحجّ؛ فلما وصل

الى مصرَ عرُض عليه القضاء على المذهب المالكيّ فقَبِلَه فتأخر ذهابُه الى الحج حتّى سنة ٧٨٩ هـ . وعاد من الحج الى القاهرة وانقطع فيها للتدريس حيناً ثم عاد الى تولّي القضاء (٨٠١ هـ = ١٣٩٩ م) .

ولما غزا تَيْمورلَنْكُ سوريةَ ذهب الملك الناصرُ فَرَجُ ابن الملك الظاهر بَرقوقَ الى دِمَشْقَ ليُفاوضَ تيمورَ واصطحب نفراً من العلماء فيهم ابن خلدون . ثم سمع الناصر فرج بمؤامرة عليه في مصر فاضطُرّ الى العودة . فحَمَلَ ابن خلدون تَبِعَةَ الحال وذهب سِرّاً على رأس وفد لمفاوضة تيمورَ في الصلح وألقى بين يديه خُطبَةً نفيسة ؛ فأكرمه تيمورُ عليها وأعاده الى مصر . وتولّى ابن خلدون القضاء بمصر بعد ذلك مراراً ، ثم وافاه اليقينُ بالقاهرة في ٢٥ رَمَضانَ ٨٠٨ هـ (١٥ آذار مارس ١٤٠٦ م) .

آثاره :

ذكَرَ المؤرخون لابن خلدون كتباً مختلفةً في الحساب والمنطق والتاريخ وسوى ذلك ، يَهُمُّنا منها كتابُه المشهور في التاريخ «كتابُ العِبَرِ وديوانُ المبتدأ والخبرِ في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرَهُمْ من ذوي السُلطانِ الأكبر » . ويَهُمُّنا من هذا الكتاب الجزءُ الأول المعروف بمقدمة ابن خلدون او « بالمقدمة » فحسبُ . وإليك اقسامَ هذا الجزء الاول[1] .

أ . الديباجة (ص ٣ – ٩) – وفيها يذكُرُ ابن خلدون انه طالع كتب المؤرخين فوجدَها بعيدةً عن التحقيق ، فوضع هذا الكتاب وجَعَلَه مشتملاً على البحث في العُمْران ثم على تاريخ العرب والمشرق ثم على تاريخ البربر والمغرب[2] .

---

(١) بيروت ، المطبعة الادبية ، الطبعة الثالثة ١٩٠٠ م .
(٢) هنالك فصول منسية في الطبعات المتداولة بين أيدي الناس لم أشر اليها هنا (راجع « دراسات –

ب. المقدمة (مقدمة الجزء الاول ص ٩ – ٣٥) – « في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يَعرِضُ للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها ».

ج. الكتاب الاول (الصفحات ٣٥–٥٨٨ وهي آخر الجزء الأول) – « في طبيعة العُمران (الاجتماع البشري): في الخليقة وما يَعرِضُ فيها من البَدْوِ والحَضَر، والتغلّب والكَسْب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل » – وهو ستةُ أبواب:

١: البابُ الاولُ – في الجُغرافية الطبيعية والبشرية (أثر البيئة في أبدان البشر وأخلاقهم واحوالهم وفي ما ينشأ من العمران) ص ٣٥ – ١١٩.

٢: الباب الثاني – في العمران البَدَوي (وفيه موازنة بين اهل البدو وأهل الحضر وذكر خصائصهم ثم فيه كلام على العصبية والتغلب والمُلك) ص ١٢٠ – ١٥٣.

٣: الباب الثالث – في الدولة (كيف تنشأ الدول وتتطور قوةً ثم ضعفاً، وما تحتاج اليه من المناصب ومن وسائل الدفاع في البر والبحر مَعَ كلامٍ مفصَّلٍ في الضرائب والجباية) ص ١٥٤ – ٣٤٢.

٤: الباب الرابع: في العمران الحضري خاصةً (نشأة المدن وبناء الهياكل العظيمة، ثم الرّفاهية في المدن والجاه والصنائع، ثم خراب الأمصار حينما يكثر عمرانها او حينما تنقرض الدول القائمة فيها) ص ٣٤٢ – ٣٨٠.

= عن مقدمة ابن خلدون، لساطع الحصري – طبعة موسعة، دار المعارف بمصر ١٩٥٣ م – ص ١١٠ وما بعد). وبعض هذه الفصول المنسية موجودة في طبعة دار الكتاب اللبناني في بيروت.

٥ : الباب الخامس : « في المَعاش ووجوهه وما يَعرِضُ في ذلك كُلّه من الاحوال ... » والكسب من وظائف الدول ومن الفلاحة والتجارة والصناعات كالبناء والنجارة والحياطة وصناعة التوليد وصناعة الغناء) ص ٣٨٠ - ٤٢٩ .

٦ : الباب السادس : « في العلوم واصنافها والتعليم وطُرُقه وسائر وجوهه وما يَعرِض في ذلك كله من الاحوال » ص ٤٢٩ - ٥٨٨ .

خصائصه

امتاز ابنُ خلدون بسَعَة اطّلاعه على ما كتب الأقدمون وعلى أحوال البشر ، وكان قادراً على استعراض الآراء ونقدها ، دقيقَ الملاحظة في أثناء ذلك كله ، معَ حريّة في التفكير وإنصاف لأصحاب الآراء المخالفة لرأيه . ولقد كان لاختباره الواسع في الحياة السياسية والإدارية وفي القضاء - الى جانب أسفاره الكثيرة المترامية بين الاندلس وشَمالَيْ إفريقية وغربيّها الى مصر والحجاز والشام - أثر بالغ في تكوين خصائصه . ثم ان ابنَ خلدون مفكّرٌ متّزن لا يميل معَ الهوى ، بل تراه يقيّد استنتاجاته كلّها بما هو مُشاهَدٌ في الاجتماع الانساني ، أو بما عرَفه أو بلغه من الأحوال أو بما تضافرت عليه الأدلّة .

أما في حياته الشخصية فابن خلدون أشعريُّ السلوك يعتقد أن العقل قاصرٌ عن إدراك الحقائق الماورائية والغَيْبيّة ، ولذلك نراه في حياته الشخصية والعملية يعوّل على الشرعِ وحدَه . وأما في حياته العقلية ، وفي تآليفه خاصة ، فانه معتزليُّ التفكير يعتمد العقلَ والأَقْيِسةَ المنطقيةَ وطبائعَ الكائنات وتحكيمَ النظرِ والبصيرة في الأخبار . ثم هو يعتقد أن الأُمورَ الجاريةَ في عالمنا الماديّ والاجتماعيّ والنفسانيّ تخضع لنواميسَ معينة وتجري على نظام

مخصوص . ثم تتكرّر كلّما تهيأت لها مثلُ الأسبابِ التي عمِلت على ظهورها من قبلُ . وهو يرى أيضاً ان هذه « الحوادثَ يستحيلُ ان تجريَ على خِلاف ذلك » لأنها جزءٌ من النظام الشامل الذي يسيطر على العُمران البشري والاجتماع الانساني .

وأسلوبُ ابن خلدون واضحٌ متين أنيق . ثم له في مقدمته استعمالٌ لعددٍ من الكلمات لا بدّ من فَهْمِها في سبيل فهم فلسفته : إنه يستعمل كلِمةَ « عرب » بمعنى البدْو أو الاعراب (سكان البادية) . والبدو عنده همُ القائمون على رعاية الماشية في المشرق أو على الرعاية والزراعة في المغرب . وكذلك يستعمل ابن خلدون كلمةَ « التوحّش » للسُكنى في مكان بعيد عن المدن . ويُطلق كلمةَ «العُمران» على ما نسميّه نحن اليومَ « الاجتماع » . فعلم العُمران عند ابن خلدون هو علم الاجتماع عندنا نحن .

مقامه في تاريخ الفلسفة[1]

ليس ابنُ خلدون فيلسوفاً اجتماعياً فحسْبُ ، بل هو « عالمٌ اجتماعي وواضع علم الاجتماع » على أسسه الحديثة لم يَسْبِقْهُ الى ذلك أحدٌ . ثم انّ علماء الاجتماع الذين جاءوا بعده من الغربيين انفسِهم كانوا دائماً مقصرين عنه في بعض النظريات الاجتماعية او غافلين تمامَ الغفلة عن عدد من قوانينِ العمران التي استخرجها هو في القرن الثامن الهجريّ (الرابع عَشَرَ للميلاد) . ولما أطلّ القرنُ التاسعُ عَشَرَ الميلاديُّ واستبحر علم الاجتماع

(1) ان معظم الذين كتبوا عن ابن خلدون من العرب وغير العرب قد مدحوه وأطنبوا في مدحه نذكر من هؤلاء ساطع الحصري (٢٢/١٢/١٩٦٨ م) وفيليب حتّي ، ثم نذكر De Boer, Von Kremer, Joseph Hell, Robert Flint, George Sarton, Yves Lacoste, etc. (راجع عناوين كتب هؤلاء كلهم في قوائم المصادر والمراجع) .

في اوروبة واميركة أدركَ علماءُ العصر الحديث قيمةَ الآراء الصائبة وطرافةَ الأحكام الشاملة وبُعْدَ النظر الثاقب في ما بَسَطه عبدُالرحمن بن خلدون في مقدمته المشهورة : مقدمة ابن خلدون .

وليس يَضُرُّ فيلسوفَنا ما ذكره اوغست موللر من « ان مذهبَ ابن خلدون ينطبق على تاريخ إسبانيا وغربيِّ إفريقية وصقِلِّيَةَ فيما بين القرنين الحادي عَشَرَ والخامس عَشَرَ للميلاد ، ذلك لأنّ جميعَ المفكرين والفلاسفة والعلماء حينما جاءوا إلى دراسة نواحي الحياة الاجتماعية ، تقيَّدوا بما عرَفوه في بيئتهم ، إمّا جهلاً منهم بالبيئات الأُخرى – كما هي حالُ ابن خلدون – او استغراقاً في احوال البيئة التي ارادوا إصلاحها – كما هي حال ابن خلدون ايضاً » . أضِفْ إلى ذلك ان بعضَ قوانينِ ابن خلدون كانت تنطبق في الزمن المذكور على غير العالم الاسلامي ايضاً . ولا تزال تلك القوانينُ تصدُقُ قليلاً او كثيراً على بيئات عديدة في أزمنة مختلفة . وعلى هذا لا يكون ابنُ خلدون اولَ فيلسوفٍ اجتماعيٍّ في العرب والمسلمين فحسْبُ ، ولا هو من أكابر فلاسفة الاجتماع فقط ، بل هو أولُ علماء الاجتماع باطلاقٍ وأعظمُهم إدراكاً لحقائق العمران الأولى في تاريخ الفكر الانساني اجمع .

أمّا فيما يتعلق بعلم فلسفة التاريخ خاصة فإنّ الآدابَ العربية ، لما ازْيَّنَتْ باسم ابن خلدون ، ازيّنت باسم من ألمع الاسماء ؛ فلا العالَمُ القديمُ ولا العالم المسيحي في العصور الوسطى يستطيعُ أن يباهيَ بمن يَقْرُبُهُ في الظهور . إن ابن خلدون – إذا نظرنا اليه على أنه مؤرخٌ فقط – كان من ابرز أقرانه ، حتى بينَ المؤرخين العرب الذين عُرِفوا بتفوقهم في هذا الفن قبلَ العصر الذي نؤرخه . ولكننا إذا نظرنا اليه من الناحية النظرية في كتابة التاريخ ، فإننا لا نجدُ من نَقْرِنُه به في كل زمانٍ ومكان حتى جاء فيقو بعدَه بثلاثة

قرون كاملة . فلا افلاطونُ ولا ارسطو ولا القديسُ أغوسطينوس كانوا أنداداً له ، وجميعُ مَنْ عَدا هؤلاء لا يستحقون ان يُذْكروا معه ذكراً .
وكانَ الإعجابُ به بالغاً لحسن ابتكاره وعظيم رَصانته وعُمْقِ بحثه ولشُمول ذلك البحث على السواء . ثم انه كان فوقَ كل ذلكَ نسيجَ وحدِه وعَلَماً مُفْرَداً بين قومه ومُعاصريه في ميدان فلسفة التاريخ كما كان دانتي في الشعر وروجِر بايكون في العلم بين قومَيْهِما .

وبينما كان مؤرخو الغرب — منذُ أيامِ هيرودوتس اليونانيِّ في القرن الخامس قبلَ الميلاد الى القرن التاسع عَشَرَ للميلاد — قد غَرِقوا في رواية الخُرافات وتعليل التاريخ على اساس السحر والتنجيم والاتكالية والوثنية ، كان ابنُ خلدون يرفُضُ ذلكَ كلَّه[1] حتى إنّه لم يقبَلْ أشياء وردتْ في بعض الكتب السماوية (كالكلام على لون حام بن نوح) مما سَيَرِدُ من هذا الفصل في موضعه[2]. ونحن نلاحظُ انَّ ابنَ خلدون قد كتب فصلاً عن السحر ، ولكنه أرّخَ هذا الفن واستعرض عناصره على ما يقولُ أصحابه ، ويظهر لنا جلياً أن ابن خلدون لا يؤمن بالسحر .

ونجدُ ابنَ خلدون — في الفصل الذي يتعلّق بتأريخ العلوم في «المقدّمة» — أميناً في عَرْض آراء أصحاب المذاهب العلمية والدينية ، عظيمَ الفَهْمِ لها مُدْرِكاً لخَصائصها وتفاصيلها . وهُوَ لا يؤمنُ بأشياء كثيرة مما يستعرضُه ، ولكنّه يَعْرِضُ تلك المذاهب أولاً ثم يَنْتَقِدُها ويُعلّلُ مخالفته لما يعتقدُهُ منها .

(١) راجع «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» لساطع الحصري ، ص ١٣ وما بعدها ؛ ثم قارن ذلك بما ورد في ص ٣٧ وما بعدها .
(٢) راجع ، تحت ، ص ٤٥٣ .

- ٢ -

بسط فلسفته والمختار من المقدمة

العمران البشري على الجملة

العُمرانُ ، عند ابن خلدون ، هو الاجتماعُ الانسانيُ القائمُ على صلةِ البشر بالأرض المعمورة (أي البيئة الطبيعية) ثم على صلة بعض البشر ببَعْض في المكان الواحد أو في الأمكِنَة المتفرّقة (البيئة الاجتماعية) . ويجتمع البشرُ حتّى يتعاونوا فيتغلّبوا على مصاعب البيئة الطبيعية في الدّرَجة الاولى ، في طَوْر البَداوة ، ثمّ لتوفير الراحة والتّرَف باستنباط الصناعات ووسائل التَنَعُّم واستخراج القوانين وترتيب المُعاملات والتمتّع بالملاذّ والشَهَوات ، حينما تنقلبُ البداوةُ حضارةً مُستقِرةً وتَستبحر .

– العُمران البشري على الجملة أو الاجتماع الإنساني *

قال ابنُ خلدون (ص ٤١ – ٤٣) :

« إنّ الاجتماعَ الإنسانيَّ ضَروريّ ، ويُعَبِّرُ الحكماء عن هذا بقولهم : الإنسانُ مَدَنيٌّ بالطَبْع ؛ أي لا بدّ له منَ الاجتماع الذي هو المدينةُ باصطلاحهم[1] ، وهو معنى العُمران ..... وقُدْرَاتُ الواحد من البشر قاصرةٌ عن تحصيل حاجته من الغذاء غيرُ مُوَفِيَة له بمادّة حياته منه . وهُوَ محتاجٌ في تحصيل قوته الى صناعات كثيرة وآلات متعدّدة . ويستحيل أن تَفِيَ بذلك كلّه أو ببعضه قُدْرَةُ الواحد ، فلا بدّ من اجتماع القُدَر

(*) الأرقام في هذا الفصل تشير الى صفحات مقدمة ابن خلدون (المطبعة الأدبيــة) ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٠٠ م) .

(١) في اصطلاحهم = في اصطلاح الفلاسفة . - و « المدينة » ، عند الفلاسفة ، هي « التنظيم السياسي لجماعة من الناس » (أي الدولة ، بالاصطلاح الحديث) .

لكثيرة من أبناء جنسه ليحصلُ القوتُ له ولهم – بالتعاون – قَدْرَ الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف.

« وكذلك يحتاجُ كلٌ واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه الى الاستعانة أبناء جنسه ..... ولما كان العُدْوان طبيعيّاً في الحيوان جَعَلَ (الله) لكلِّ واحد منها (من الحيوانات) عُضْواً يَخْتَصّ بمدافعته ما[1] يَصِلُ اليه من عاديةِ غيره، وجعل للإنسان عوضاً عن ذلك كلّه الفكرَ واليَدَ. باليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر. والصنائع تُحَصِّلُ له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المُعَدَّة في سائر الحَيَوان. مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة .....

« فالواحد من البشر لا تُقاوِمُ قُدْرَتُهُ قدرةَ واحد من الحيوانات العُجْم، ولا سيّما المفترسة. فهو عاجزٌ عن مدافعتها وحدَه بالجُملة. ولا تَفي قُدْرته أيضاً باستعمال الآلات المُعَدَّة لها، فلا بُدَّ في ذلك كلّه من التعاون عليه بأبناء جنسه. وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصُلُ له قوتٌ ولا غذاء ولا تَتِمّ حياته .... ولا يحصل له أيضاً دفاعٌ عن نفسه لفُقْدان السلاح فيكون فريسةً للحيوانات، ويُعاجله الهلاكُ عن مَدى حياته ويبطُلُ نوع البشر .....

« ثمّ انّ هذا الاجتماع إذا حصَل للبشر وتمّ عُمرانُ العالم بهم فلا بدّ من وازعٍ يدفعُ عُدْوانَ بعضهم عن بعض، وهذا هو معنى المُلْك. وقد تَبَيَّن لك بهذا أنّ (الملك=الدولة) للانسان خاصّةٌ طبيعيّةٌ، ولا بدّ لهم (للناس) منها ..... ».

---

(1) عضو يختص بمدافعته. – يقصد ابن خلدون القرون والأنياب والمخالب التي يدافع بها الوحش عن نفسه.

-- أثر الاقليم والتُربة (في سكّان المناطق المختلفة) :

وبعض أقاليم الارض أكثرُ موافقةً للسُكنى من بعضها الآخر . والبلادُ المعتدلة اكثرُ عُمراناً من البلاد المفرطة في الحر أو البرد . واذا افرط الحر في البلاد اسودّ جِلدُ اهلها وغلَبت عليهم الخفةُ والطيْش وكثرة الطرب فتجدهم مُولَعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق . اما سكان البلاد البارِدة فيَغْلِبُ عليهم الإطراقُ الى حدّ الحزن ثم التفكيرُ في العواقب .

واذا اتفق ان انتقلَ أحدٌ من إقليم الى إقليم تبدلت ألوانُ أعقابه وأجسامُهم واخلاقهم معَ الزمن حَسْبَ مُناخ الاقليم الجديد . ثم ان الأقواتَ تختلف باختلاف الاقاليم وتترُكُ اثرَها في الناس ، فإن الإفراط في الخِصْب والنعيم والأطعمة الغليظة يُورِثُ قِلةَ المَناعة في الجسم ويورث البلادةَ والغفلة وانكساف الألوان وقُبْحَ الأشكال ، كما ان الجوع المُفْرِط يَنْهَكُ الجسمَ والعقل . غير أنّ أهلَ البلاد المُجْدِبة اقدرُ على احتمال المجاعات .

يقول ابن خلدون (ص ٨٢ -- ٨٨) :

« إنّ المعمورَ من هذا المُنْكَشِفِ من الارض[1] إنّما هوَسَطُه لإفراط الحَرّ في الجَنوب منه و (إفراط) البرد في الشَمال ..... فلهذا كانت العلومُ والصَنائعُ والمباني والملابس والاقوات والفواكه -- بل الحيواناتُ وجميعُ ما يتكوّن في هذه الاقاليم الثلاثة المتوسّطة[2] -- مخصوصةً بالاعتدال ،

(١) المعمور : الجزء المسكون من الارض . المنكشف من الارض : الجزء الذي لا تغطيه مياه البحور .

(٢) المعمور ، عند القدماء ، هو النصف الشمالي من الارض (لأن النصف الجنوبي تغطيه المياه ، في رأي القدماء) . وأقاليم الارض سبعة كلها شمال خط الاستواء . فالإقليمان الاول والثاني التاليان لخط الاستواء شمالاً منحرفان (عن الاعتدال) حاران جداً . والاقاليم الثلاثة التالية شمالاً أيضاً (الثالث والرابع والخامس) معتدلة . والإقليمان السادس والسابع منحرفان باردان جداً .

وسُكّانُها من البشر أعدلُ أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً . حتّى النبوّاتُ فانّما توجد في الأكثر فيهم .....

• وأمّا الأقاليمُ البعيدةُ من الاعتدال – مثلَ (الاقليمين) الأوّل والثاني و (الاقليمين) السادس والسابع – فأهلُها أبعدُ من الاعتدال في جميع أحوالِهِم : فبناؤهم من الطين والقَصَب ، وأقواتهم الذُرةُ والعُشْبُ . وملابسهم أوراق الأشجار أو الجلود ، وأكثرُهم عَرايا ..... وأخلاقهم قريبةٌ من خُلُق الحيوانات العُجْم حتى لَيُنْقَلُ عن الكثير من السودان أهلِ الإقليم الاوّل أنّهم يسكنون الكُهوف والغياض ويأكلون العُشب وأنّهم متوحشون غيرُ مستأنسينَ يأكلُ بعضُهم بعضاً . وكذا الصَقالبة (في الشّمال) .....

• ولا يُعْتَرَضُ على هذا القول بوجود اليَمن وبلادِ الحجاز واليمامة وما يَليها من جزيرة العرب في الاقليمين الاوّل والثاني ، فانّ جزيرةَ العرب أحاطتْ بها البحارُ من الجهاتِ الثلاث فكان لرطوبتها أثرٌ في رُطوبة هوائها فنَقّصَ[1] ذلك من اليَبَس والانحراف الذي يقتضيه الحرُّ وصار فيها بعضُ الاعتدال بسبب رطوبة البحر[2] .

• وقد تَوَهَّمَ بعضُ النسّابين ممّن لا علمَ لديه بطبائع الكائنات أنّ السُّودانَ هم وَلَدُ حام بن نوح اختُصّوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظَهَرَ أثرُها في لونه وفي ما جَعَلَ الله من الرقّ في عَقِبِه – وينقُلون في ذلك حكايةً من خُرافاتِ القُصّاص – ... وفي القول بنسبة السواد إلى حام غفلةٌ عن طبيعة الحرِّ والبرد وأثرهما في الهواء وما يَتَكَوّنُ

---

(1) نقص : فعل لازم ومتعد .
(2) ولارتفاعها عن سطح البحر ايضاً .

فيه من الحيَوانات ، وذلك أن هذا اللونَ شَمِلَ أهلَ (الإقليمين) الأوّل والثاني من مِزاج هوائهم للحرارة المُتضاعِفة في الجنوب ، فانّ الشمس تُسامتُ[1] رؤوسَهم مرتين في كلّ سَنَة قريبة إحداهما من الأخرى فتطولُ المسامتة عامّة الفصول فيَكثُرُ الضوءُ لأجلها ويُلِحّ القَيْظ الشديدُ عليهم وتَسْوَدّ جلودُهم لإفراط الحرّ .

« ونظيرُ هذين الاقليمين مما يقابلُهما من الشّمال (الإقليمان) السابعُ والسادس شَمِلَ سكّانَهما البياضُ من مِزاج هوائهم للبرد المُفْرط في الشّمال ..... (إذْ) يشتدُّ البرد عامّة الفصول فتَبْيَضُّ ألوانُ أهلها .....

« ويُسمَّى سكّانُ الجنوب من الاقليمين الاوّل والثاني باسم الحَبَشة والزَّنْج والسُّودان أسماءٌ مترادفةٌ على الأمم المُتغيّرة بالسَّواد ؛ وليست هذه الاسماءُ لهم من أجل انتسابهم الى آدَميٍّ أسودَ لا حام ولا غيره ..... وقد نَجِدُ من السودان أهلَ الجنوب مَنْ يَسكُنُ الرُّبْعَ المعتدلَ أو السابعَ المنحرفَ الى البَياض فتبيضُّ ألوانُ أعقابهم على التدريج مَعَ الايّام . و (قد نجِدُ) بالعكس من يسكُنُ من أهلِ الشّمال أو (الاقليم الرابع) [في] الجنوب فتَسودُّ ألوانُ أعقابهم . وفي ذلك دليلٌ على أن اللونَ تابعٌ لِمزاج الهواء .

« وقد رأينا من خُلُقِ السودان على العموم الخفّةَ والطيشَ وكَثْرةَ الطرب .... وكذلك يلحَقُ بهم قليلاً أهلُ البلاد البَحْرية : لمّا كان هواؤها متضاعِفَ الحرارة بما ينعكسُ عليه من أضواء بسيط البحرِ وأشعّته كانت حِصّتُهم من توابع الحرارة في الفرح والخفّة موجودةً (فيهم) أكْثَر (منها) في (أهل) بلاد التّلول والجبال الباردة ... (من أجل ذلك)

---

(1) تسامت : تكون على سمت الرأس ، عمودية على الرأس .

تَجِدُ في الأخلاق أثراً من كيفيّات الهواء .....

« وتجد الفاقدين للحُبوب والأدم من أهل القفار أحسنَ حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التُلول المنغَمِسين في [رَغَد] العيش ، فألوانُهم أصفى ، وأبدانهم أنقى وأشكالهم أتمُّ وأحسن ، وأخلاقهم أبعدُ من الانحراف وأذهانُهم أثقبُ في المعارف والإدراكات ... والسببُ في ذلك أن كَثْرَةَ الأغذية وكثْرَةُ الأخلاط الفاسدة العَفِنَة ورُطوباتها تولّد في الجسم فَضَلات رديئةً من .... كثْرة اللحم ، وتغطّي الرطوبات على الأذهان والافكار بما يَصْعَدُ الى الدماغ من أبْخرتِها الرديئة فتجيءُ البلادةُ والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة ...... هذا

« واعلم أنّ أثرَ هذا الخِصْب في البدن وأحواله يظهرُ حتّى في حال الدين والعبادة ، فنجد المُتَقَشّفين من أهل البادية أو الحاضرة - ممّن يأخذُ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ - أحسنَ ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل التّرَف والخِصْب ؛ بل نجد أهلَ الدين قليلينَ في المُدُن والأمصار لِمَا يَعُمُّها من القَساوة والغفلة المتّصلة بالإكثار من اللُحْمان والأدَم .....

وكذلك نجد هؤلاء المُخْصِبين في العيش المُنْغَمسين في طَيّباته - من أهل البادية ومن أهل الحواضر والأمصار - اذا نَزَلَتْ بهمُ السُنونَ وأخذتهم المَجاعات يُسْرِعُ إليهم الهلاكُ أكثرَ من غيرهم مثلُ برابرة المَغْرب ... والسببُ في ذلك أن المُنْغَمسين في الخِصْب المتعودين لِلأدَم والسَمْن خصوصاً تكتسب من ذلك أمعاؤهم رطوبةً فوق رطوبتها الأصلية المِزاجية حتّى تُجاوزَ حدّها . فاذا خُولف بها العادةُ بِقلّةِ الأقوات وفُقْدانِ الأدَم واستعمال الخَشِن غيرِ المألوف من الغذاء أسرَعَ الى المعي[1] اليَبَسُ

(1) المعي (بفتح الميم وسكون العين أو بكسر الميم وفتح العين ، وجمعها أمعاء) = المصير (جمعها مصران ومصارين) : الأنبوب الطويل المتعرج الذي ينتقل اليه الطعام بعد هضمه في المعدة .

والانكماش ، وهو ضَعيفٌ في الغاية ، فيُسْرِعُ اليه المرضُ ويَهْلِكُ صاحبُه دُفْعَةً لأنه[1] من المَقاتل . فالهالكون في المجاعات إنما قَتَلَهُمُ الشِبَعُ المعتادُ السابق لا الجوعُ الحادثُ اللاحق ..... »

العُمران نوعان : بَدَوِيٌّ وحضَرِيٌّ

ـ العُمرانُ البَدَوِيّ وخصائص البَدْو :

والعُمرانُ (أو الاجتماع) نوعان : بدَوِيٌّ وحضريٌّ ، والأولُ سابقٌ على الثاني (في الزمن) ومادةٌ له ، فإنّ أهلَ الحَضَر مُهاجرون من البَدْو ، كما أن أهلَ البادية يقدّمون لأهل الحضر ما يحتاجون إليه من الأطعمة النباتية والحيوانية . ثم ان العمرانَ البَدَوِيَّ والعُمرانَ الحضَريَّ ضروريّان وموجودان معاً دائماً جنباً إلى جنب .

ـ العُمْرانُ البَدَوِيّ أو البداوةُ هي الاكتفاء بالضَروريّ من أسباب المَعاش (في المآكل والملبس والمسكن) . من هذا « الاكتفاء بالضروريّ » تَتَفَرَّعُ جميعُ خصائص البَداوة (بما فيها من حَسَنات وسيّئات) :

أ ـ الرِحْلَةُ في طَلَب المَعاش من مكان إلى مكان في البادية سَعْياً وراء الماء والكلأ . ونكاد تنحصر مآكلُ البَدَوِيّ في نِتاج أنعامه (اللبن واللحم) . من أجل ذلك كان البدوُ « رُحّلاً » ، لا يَستقرّون في مكان مُدّةً طويلةً بل يَنْتَقِلونَ بأنعامهم مِنَ الإبِلِ والخيل والغَنَم (الضَأن والمِعزَى) ؛ وهم يَنْزِلون عادةً في الأماكن الفسيحة من البادية[2] بَعيداً عن المدن .

(١) لأن الجوع الشديد بعد الإفراط في النعم .....

(٢) البادية : الارض البعيدة عن العمران (عن العمران الحضري المستقر) . والبادية : أرض صالحة للزراعة ولكن لا ماء فيها . فاذا جر اليها ماء أصبحت ارضا زراعية عادية .

أمّا في المَغْرب فإنّ البَدْوَ يقومون على تربية الحَيَوان – كالبَدْوِ في المشرق – ويَعْمَلون في الزراعة أيضاً . من أجل ذلك كان البَدْوُ في المغرب أكثرَ استقراراً ، وربّما أقاموا البُنْيان الثابتَ واتّخذوا مكانَيْن يَشْتُون في أحدهما ويَصيفون في الآخَر .

ب – القوّة والشجاعة : البدو أصحُّ أبداناً (من أهل الحضر) للنشأة الطبيعية ولِصحّة الهواء في البادية . من أجل ذلك كان البَدْوُ أقلَّ تعرُّضاً للأمراض وأقدرَ على احتمال المشاقّ والمَجاعات . ثمّ هم أكثرُ شجاعةً لاضطرارهِمُ الدائمِ إلى الدفاع عن أنفسِهم في وجه العَدُوِّ المُغير وفي ردِّ الحَيَوان المفترس . ويَتْبَعُ ذلك النَجْدةُ : الإسراعُ الى إغاثة المظلوم (المُعْتدى عليه ، حقّاً أو باطلاً) وإجابةُ المُسْتَنْجِد (طالبِ المَعونة) .

ج – العصبية :

العَصَبِيّةُ شُعورُ جماعةٍ مِنَ الناس – يَعيشون في مكان واحد أو في أمْكِنةٍ متفرّقة – بأنّهم يَنْتَمون[1] إلى أصل واحد ويَشُدُّ بعضَهم إلى بعضٍ رَوابطُ مِنَ المَنافع المادّيّة أو من الأحوال الاجتماعية أو من المُثُلِ العُلْيا . والأصلُ في العصبية أنْ تكونَ قائمةً على النَسَب ، ولكنّ النسبَ وحدَه قليلُ الأثَرِ إذا لم يكنْ مَعَهُ رابطٌ من المَنْفعة أو الجِوار .

وفي العصبية أربعةُ مُقَوِّمات : العددُ (عددُ أهلِ العصبية وعددُ أنصارهِمُ الذينَ انضمّوا إليهم بعوامِلَ مختلفة) – المالُ (فإنّه يَزيدُ

---

(1) يعتقد الناس أن العصبية تكون من القرابة (وحدة الأصل : الانتماء الى جد أعلى واحد) . أما الحقيقة فهي أن العصبية هي الشعور بذلك . فالعرب اليوم ، مثلا ، جماعات من أصول مختلفة يجمع بينهم جوامع كثيرة من اللغة والدين والثقافة والحضارة (الحياة الاجتماعية) والجوار وسوى ذلك .

في تضامن أهل العصبية ويزيد في عدد أنصارهم) - السلاح -- الدعوة الدينية (أي الجامع الروحي من دين أو مذهب ديني أو حركة اجتماعية أو حزب سياسي أو اتجاه مثالي). غير أن الدعوة الدينية تزيد العصبية قوة على قوتها، ولكنها لا تخلق عصبية. ثم إن القيام بالدعوة إلى مذهب جديد أو فكرة جديدة لا يثمر إلا إذا كان مستنداً إلى عصبية.

والعصبية ضرورة في البادية (لأن كل جماعة في البادية تعتمد، في الدفاع عن نفسها وفي اجتلاب المنافع، على نفسها). من أجل ذلك كان النسب الواضح (القريب) بين أهل العصبية وكثرة عدد أهل العصبية أمرين مهمين جداً في البادية.

ولكل جماعة عصبية عامة كبيرة. هذه العصبية العامة الكبيرة تتألف عادة من عصبيات صغيرة. ولكن ما دامت هذه العصبيات الصغيرة التي تتألف منها العصبية الكبيرة العامة متقاربة في القوة فإن العصبية العامة تظل هي المسيطرة فتظل الجماعة موحدة. فاذا قويت إحدى هذه العصبيات الصغيرة أو اجتمع منها عصبيتان أو أكثر على رأي واحد جديد أو هدف واحد نشأ نزاع في الجماعة ربما أدى إلى ضعفها بالتنازع أو إلى انقسامها أو إلى انقراضها (اذا كان على مقربة منها عصبية قوية معادية).

د - الظلم والبر: ومن خصائص البداوة الظلم، فان البدو يعتمدون، في الدفاع عن أنفسهم، على أنفسهم وحدها. من أجل ذلك احتاج كل قوم منهم إلى إرهاب خصومهم وأعدائهم فاضطرهم ذلك إلى أن يبدأوا غيرهم بالعدوان قبل أن يبدأهم غيرهم بالعدوان؛ وهذا هو المدرك الجاهلي في الظلم.

وإذا كان الظُلْمُ مَعْنىً عاماً في القبيلة ، فإنّ البرَّ معنىً خاصٌ في الأفراد . فالبرُّ طاعةُ القَبيل (طاعةُ الفرد لجماعته) ، وإنْ كانتْ هذه الطاعةُ أحياناً مُضرّةً بالفرد نفسه لأنّ المقصودَ الأوّلَ بهذه الطاعة أن تكونَ في مصلحة الجماعة وفي سبيل مَنْفَعَتِها) .

يقول ابن خلدون في العمران البدوي عامّةً (ص ١٢٠ — ١٢٥) :

« اعلَمْ أن اختلافَ الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نِحْلَتِهِم من المَعاش ، فانّ اجتماعَهم إنّما هو للتعاوُن على تحصيله والابتداء بما هو ضَروريّ منه وبسيط قبلَ الحاجيّ والكماليّ . فمنهم من يستعمل الفَلْحَ من الغراسة والزراعة[١] ، ومنهم من يَنْتَحِلُ القيامَ على الحَيَوان من الغنم والبقر والمَعْز والنَحْل .... وهؤلاء القائمون على الفَلْح والحَيَوان تدعوهم الضَرورةُ الى البَدْو[٢] لأنّه متّسعٌ لما لا تتّسع له الحواضرُ من المزارع والمَسارح للحيوان .....

« إنّ أهلَ البَدْو .... مقتصرون على الضَروريّ من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد ومُقصّرون عمّا فوقَ ذلك من حاجيّ أو كماليّ ، يتخذون البيوتَ من الشَعْر والوَبَر و الشَجر أو من الطين والحجارة غيرَ مُنَجَّدةٍ بقَصْد الاستظلال والكِنّ لا ما وراءه .... وربّما أوغلوا في القِفار فكانوا لذلك أشدَّ الناس تَوَحُّشاً[٣] . وهؤلاء همُ العربُ ،

---

(١) البدو في المشرق يربون الابل فقط لأنهم يكثرون التنقل ، أما في المغرب فان البدو غير محتاجين الى كثرة التنقل ولذلك يستقر كثير منهم في بيوت مبنية ويربون الغنم والبقر مع الابل ويعملون في الزراعة أيضاً .

(٢) البدو هنا بمعنى البادية (وهو استعمال صحيح) .

(٣) التوحش : السكنى في مناطق بعيدة عن الناس .

وفي مَعْناهم ظُعونٌ[1] البربر وزناتة في المغرب ، والأكرادُ والتركمان والترك بالمشرق ، إلاّ أن العربَ أبعدُ نَجْعَةً[2] وأشدُّ بداوةً لأنّهم مختصّون بالقيام على الإبلِ فقط .... فقد تبيّن أن جيلَ العربِ (البدو) طبيعيّ لا بدّ منه في العُمْران .....

« فالبدو أصلٌ للمدن والحَضَر وسابقٌ عليها لأنّ أولَ مطالبِ الإنسان الضَروريُّ ، ولا ينتهي الى الكماليّ والتَرَف إلاّ اذا كان الضروريُّ حاصلاً . فخشونةُ البداوةِ قبل رقّةِ الحضارة ... وإنّ أهلَ الامصارِ أوليّةُ أكثرِهم من أهلِ البدو الذين بناحية كلّ مصرٍ[3] وفي قُراه .....

« .... وأهلُ البَدْوِ وإن كانوا مُقبلين على الدنيا ، ولكنْ في الضَروريّ لا في التَرَف ولا في شيءٍ من أسباب الشَهَوات واللّذّات ودواعيها ، فعوائدُهم في مُعاملاتهم على نِسبتِها ، وما يحصُلُ فيهم من مذاهبِ السوء ومذموماتِ الخُلُق - بالنسبة الى أهل الحَضَر - أقلُّ كثيراً . فهم أقربُ الى الفِطْرة الأُولى وأبعدُ عمّا ينطبع في النفس من سوء المَلَكات بكَثْرة العوائد المذمومة وقُبحِها ... فقد تبيّنَ أنّ أهلَ البَدْوِ أقربُ الى الخير من أهل الحضر .

« .... وأهلُ البدو ، لِتَفَرُّدِهِمْ عن المجتمع وتوحُّشِهِم في الضواحي وبُعْدِهم عن الحامية ، قائمون بالدفاع عن أنفُسِهِم [بأنفسهم] فهم دائماً يحمِلونَ السِلاحَ ، .... فصار لهمُ البأسُ خُلُقاً والشجاعة سَجِيَّة .... فهم

---

(1) في القاموس (٤ : ٢٤٥) : الظعينة الهودج وجمعه ظعن (بضم الظاء أو بضم الظاء والعين) وظعائن وأظعان . وابن خلدون يقصد بالظعون القوافل التي تنتقل من مكان الى آخر مرة بعد مرة (وهو هنا يجمع المصدر : الظعن بفتح الظاء على ظعون) .

(2) النجعة : الرحلة في طلب الماء والعشب .

(3) المصر : البلد الكبير

أقربُ الى الشجاعة من أهل الحضر لأنّ أهلَ الحَضَر قد ألقَوْا جُنوبَهم على مهادِ الراحة والدّعَة وانغمسوا في النعيم والترف ووكَلوا أمرَهم ، في المُدافعة عن أموالهم وأنفسهم ، إلى واليهمْ والحاكم الذي يَسوسُهم والحامية التي تَوَلَّتْ حراستَهم .... قد ألقَوْا السلاحَ ، وتوالتْ على ذلك منهم الأجيالُ ، وتنزّلوا مَنْزِلةَ النساء والوُلْدان الذين هم عِيالٌ على أبي مَثواهم[1] ، حتى صارَ ذلك خُلُقاً (فيهم) يتنزّلُ منزلةَ الطبيعة ....

« ولما كانت البداوةُ سَبَباً في الشجاعة كان الجيلُ الوحشيّ أشدَّ شجاعةً وأقدرَ على التغلُّب . واذا كان التغَلّبُ للأمم إنّما يكونُ بالبَسالة ، فمَن كان من الأجيال أعرقَ في البَداوة وأكثرَ توحُّشاً كان أقربَ الى التغلُّب على سواه ، اذا تَقارب [الفريقان] في العَدَد وتكافئا في القوّة والعصبية ....»

« واذا كانت الأمّةُ وحشيّةً كان مُلْكُها أوسعَ لأنّ (البدو) أقدرُ على التغلب والاستبداد لقُدْرَتِهم على محاربة الأمم ....

ثم يقول ابن خلدون (ص ١٤٩ – ١٥٣) : –

« والعربُ (البَدْوُ) لا يتغلّبون إلاّ على البسائط (الأراضي المستوية) عند فُقْدان الحامية وضَعْف الدولة . ولكنّهم لا يذهبون الى المُزاحفة والمُحاربة الاّ للدفاع عن أنفسهم ، ولا يُهاجمون المَعاقل والجبال ....

« والعربُ (البدو) اذا تغلّبوا على أوطان أسرعَ اليها الخرابُ ، والسَّبَبُ في ذلك أنّهم أمّةٌ وحشيّةٌ باستحكام عوائدِ التوحّش وأسبابه فصار ذلك لهم خُلُقاً وجِبِلّةً ، وكان عندهم مَلْذوذاً لما فيه من الخروج عن رِبْقةِ الحُكم وعدم الانقياد للسياسة . وهذه الطبيعة مُنافيةٌ للعُمْران

---

(1) المثوى : المنزل . أبو المثوى : رب المنزل (القاموس ٤ : ٣١٠) . عيال على أبي مثواهم : يعتمدون في معاشهم (وفي دفع الأخطار عن أنفسهم) على غيرهم .

ومناقضة له .... فالحَجَرُ مثلاً إنّما حاجتهم اليه لِنَصْبِه أثافيَّ للقدر فينقلونه من المباني ويخربونها عليه[1]. والخَشَبُ أيضاً إنّما حاجتهم اليه ليَعْمُدوا به خيامهم ويَتَّخذوا الأوتاد منه لبيوتهم فيَخْرِبون السَّقْفَ عليه لذلك .... فاذا تمّ اقتدارهم على ذلك بالتغلُّب والمُلك بَطَلَتِ السياسةُ في حِفْظ أموال الناس وخَرِبَ العُمرانُ». وأيضاً فانّهم ليست لهم عِنايةٌ بالأحكام وزَجْرِ الناس عن المفاسد .... إنّما هَمُّهُم ما يأخذونه من أموال الناس نَهْباً ومَغرَماً .... وهم متنافسون في الرئاسة، وقلَّ أن يُسَلِّمَ أحدٌ منهمُ الأمرَ لغيره، ولو كان أباه أو أخاه أو كبيرَ عشيرته، إلاّ في الأقلّ وعلى كُرْهٍ من أجل الحياء، فيتعدَّدُ الحُكّامُ منهم والأمراء، وتَختلِفُ الأيدي على الرعيّة في الجباية والأحكام فيفسُدُ العُمرانُ ويَنْتَقِضُ. قال الأعرابيُّ الوافدُ على عبد الملك، لمّا سألَه (عبدُ الملك) عن الحَجّاج وأراد[2] الثناء عليه عنده بحُسْنِ السياسة والعُمران فقال: «تركتُه يَظْلِمُ وحدَه». وانظرْ .... الى إفريقيّةَ والمَغْرِب لمّا جاز اليها بنو هِلال وبنو سُلَيم منذ أول المائة الخامسة وتمرّسوا بها لثلاثمائةٍ وخمسينَ من السنين قد لَحِق بها (الخراب) ....

«والعَرَبُ لا يَحْصُلُ لهم المُلْكُ إلاّ بصِبْغَةٍ دينيةٍ من نُبُوَّةٍ أو ولايةٍ أو أثرٍ عظيمٍ من الدين على الجملة، وذلك أنّهم لخُلُقِ التوحّش الذي فيهم أصعبُ الأمم انقياداً بعضُهم لبعضٍ للغِلْظة والأنَفَة وبُعْدِ الهِمّة

(1) الأثافي جمع أثفية (بضم الهمزة وسكون الثاء وكسر الفاء وبتشديد الياء أو بإهمالها، وجمعها أثاثيّ وأثاف). والأثافيّ، في العادة ثلاثة حجارة تجعل موقداً وترفع عليها القدر. والقدر وعاء يطبخ فيه. يخربون المباني على الحجر: يهدمون المبنى ليأخذوا منه حجراً هم محتاجون اليه (إذ لا حاجة لهم الى الابنية العظيمة).
(2) وأراد ذلك الأعرابي الثناء على الحجاج عند عبد الملك.

والمنافسة فقلّما تجتمع أهواؤهم .... فاذا كان فيهمُ النبيُّ أو الوليّ الذي يبعثُهُمُ على القيام بأمر الله ويُذْهِبُ عنهم مذمومات الأخلاق ويأخُذُهم بمحمودها ويؤلّف كلمتَهُم لإظهار الحقّ تمّ اجتماعهم وحصّل لهم التغلّب والمُلك . وهم مع ذلك أسرعُ الناس قبولاً للحقّ لسلامة طباعهم ....

« من أجل ذلك كلّه كان العربُ أبعدَ الأمم عن سياسة الملك » ، وانّما يصيرون إلى سياسة الملك بعد انقلاب طباعهم وتبدُّلها بصبغة دينية تمحو ذلك منهم وتجعلُ الوازعَ لهم من أنفسهم . واعتبرْ ذلك بدولتهم في الملّة لمّا شيَّدَ لهمُ الدينُ أمرَ السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العُمران ظاهراً وباطناً وتتابع فيها الخُلفاء عظُمَ حينئذٍ مُلْكُهم وعظُمَ سُلْطانهم . ثمّ إنّهم بعدَ ذلك انقطعتْ منهمْ عن الدولةِ أجيالٌ نبذوا الدينَ فنسُوا السياسةَ ورجَعوا الى قفْرِهم وجهلوا شأنَ عصبيّتِهم مَعَ أهلِ الدولة ببُعْدِهم عن الانقياد وإعطاء النصَفة ، فتوحّشوا كما كانوا وانقطع الأمرُ جُملةً من أيديهم وغلَبَ عليهم العَجَمُ دونهم وأقاموا ببادية قِفارِهم لا يعْرِفون المُلْكَ ولا سياسته .....

« وأهلُ البوادي من القبائل مغلوبون (خاضعون) لأهلِ الأمصار (المُدُن الكبيرة) ، لأنّ الأمورَ الضّروريّة في العُمران ليست كلّها موجودةً لأهل البدو ، وانّما تُوجد لديهم في مواطنهم أمورُ الفَلْح . ومواد (الأمور الضرورية) معدُومةٌ ومُعْظَمُها الصنائعُ فلا تُوجد لديهم بالكلّيّة من نجّار وخيّاط وحدّاد .... وكذا الدنانيرُ والدراهمُ مفقودةٌ لديهم ، وانّما بأيديهم أعواضُها من مُغَلِّ الزراعة وأعيان الحيَوان أو فضَلاته ألباناً وأوباراً وأشعاراً وإهاباً (جُلوداً) ممّا يحتاجُ إليه أهلُ الأمصار فيعوّضونهم عنه بالدنانير والدراهم . إلاّ أنّ حاجتَهم الى الأمصار في الضّروريّ ، وحاجةُ أهلِ الأمصارِ اليهمْ في الحاجيّ والكماليّ ..... »

ويقول ابن خلدون في العصبيّة خاصّة (ص ١٢٨ وما بعد):

« العصبيةُ هيَ النُّعْرةُ[1] على ذَوِي القُربى وأهلِ الأرحام[2] أن يَنالَهُمْ ضَيْمٌ[3] أو تُصيبَهم هَلَكَةٌ، فإنّ القريبَ يَجِدُ في نفسه غَضاضةً[4] من ظُلْمِ قريبِه أو العِداء عليه؛ فإذا كان النسبُ المتواصلُ بين المُتناصرين قريباً جِدّاً بحيثُ حصل[5] به الاتّحادُ والالتحام كانت الوُصْلَةُ ظاهرةً. وإذا بَعُدَ النسبُ تُنُوسِيَ بعضُها (بعضُ العصبية، بعضُ اللُّحمة التي بين الاقارب). ومن هذا الباب الوَلاءُ[6] والحِلْفُ .....

« والصريحُ مِنَ النَّسَبِ إنّما يُوجَدُ للمتوحّشين في القَفْرِ من العرب ومن في معناهم[7] .... وذلك أنه لمّا كان مَعاشُهم من القيام على الإبِلِ —والإبِلُ تدعوهم الى التوحُّشِ في القَفْرِ— صارَ ذلك لهم إلْفاً وعادةً ورُبِّيَتْ فيه أجيالُهم[8]. واعتُبِرْ ذلك في مُضَرَ مِنْ قُرَيْشٍ وكِنانةَ

---

(١) النعرة (بضم النون) في الاصل (القاموس ٢ : ١٤٥) : الخيشوم (أعلى الأنف من باطن). ونعر (بفتح النون وكسر العين) الحمار: دخل في خيشومه شيء فأثاره وهاجه. والنعرة أيضاً الخيلاء (بضم ففتح) والكبر (بكسر فسكون) وكل أمر همّ به الانسان واراد فعله. ونعر القوم (قا ٢ : ١٤٦) هاجوا واجتمعوا. ونعر الانسان في أمر: نهض وسعى.

(٢) الرحم (بكسر الراء أو بفتح الراء وكسر الحاء، وجمعها أرحام) : القرابة، وربما أطلقت على القرابة من جهة الأم خاصة.

(٣) الضيم : الظلم والانتقاص (سلب الآخرين شيئاً من حقوقهم أو كرامتهم).

(٤) احتمال المكروه، الصبر على الظلم. غض الرجل من أخيه : نقصه (بفتح النون والقاف) شيئاً من حقه المادي أو المعنوي.

(٥) حصل : تم، حدث. والأصوب هنا أن يقال : يحصل.

(٦) الولاء : الأتباع. اذا كان للرجل عبد فأعتقه فان العبد يصبح مولى لهذا الرجل تابعاً له كأنه من ذوي قرباه أو من أهل نسبه.

(٧) ومن هم في معناه : ومن يشبههم (في أحوالهم).

(٨) ربيت (نشأت) في أجيالهم (جمع جيل : الناس يعيشون في زمن واحد).

وثقيف لمّا كانوا أهلَ شظَفٍ[1] وبَعُدوا من أرياف الشام والعراق ومواطن الأدَمِ والحُبوب كيف كانتْ أنسابُهم صريحةً محفوظةً لم يَدخُلْها اختلاطٌ ...

« واعلمْ » (ص ١٣٠) أن بعضاً من أهل الأنساب يَسقُطُ الى أهل نسب آخرَ بقرابةٍ إليهم أوحِلْفٍ أو وَلاءٍ أولفرارٍ من قومه بجناية أصابها فيُدعى بنَسَبِ هؤلاء ويُعدُّ منهم في ثمَراتهِ من النُعْرة . وإذا وُجِدتْ ثمَرات النسب فكأنَّه وُجِدَ ، لأنه لا مَعنىً لكَوْن (الرجل) من هؤلاء أوْ من هؤلاء إلا جَرَيانُ أحكامِهم وأحوالِهم عليه وكأنَّه التَحَم بهم . ثمّ إنّه قد يُتناسى النسبُ الأوَّلُ بطول الزمن ويذهبُ أهلُ العلم به فيَخفَى على الأكثر[2] . وما زالتِ الأنسابُ تسقطُ من شعب إلى شعب ويَلْتَحِمُ قومٌ بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعَجَم .

والرئاسةُ (ص ١٣٢) لا تكونُ الاّ بالغَلَبِ ، والغَلَبُ إنّما يكونُ بالعصبية . فلا بدَّ من أن تكونَ الرئاسةُ على القوم من عصبيةٍ غالبةٍ لعصبيّاتِهم واحدةً واحدةً ...

ثمّ (ص١٣٥) انّ البيْتَ والشَرَفَ بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية . ومعنى « البيْت » أن يَعُدَّ الرجل في آبائه أشرافاً مذكورين تكونُ لهم بولادتِهم إيّاه و [بانتسابه] إليهم تَجِلَّةٌ في أهلِ جِلدتهِ لِما وَقَرَ في نفوس أهل جلدته من تَجِلَّةِ سَلَفِه . فمعنى الحسب راجعٌ الى الأنساب ، وثَمَرَةُ الأنساب وفائدتُها إنّما هي العصبية . فحَيْثُ تكونُ العصبيةُ مرهوبةً مَخْشِيَّةً والمَنْبِتُ فيها زكيٌّ مَحْمِيٌّ تكونفائدة النسب أوضح وثَمَرَتُها[3]

---

(١) الشظف : ضيق العيش .
(٢) على الأكثر : على أكثر الناس .
(٣) ثمرة العصبية .

أقوى . وقد غلط أبو الوليد ابن رشد لما ذكر الحسب في « كتاب الخطابة » من تلخيص كتاب المعلم الأول (فقال) : « والحسب هو أن يكون (صاحبه) من قوم قديم نزلهم في المدينة » . وليت شعري . ما الذي ينفعه قدم نزلهم في المدينة إن لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه وتحمل [هي] غيرهم على القبول منه ؟

والعصبية الكبيرة تتألف من عصبيات صغار متفاوتة في القوة ؛ وما دام هنالك في العصائب الملتحمة عصبية واحدة فقط معترف لها بالشرف والتقدم والمنعة ، فالرئاسة على سائر العصائب فيها حتماً . فاذا ضعفت العصبية التي فيها الرئاسة نازعتها سائر العصائب ، ثم حازت الرئاسة اقوى العصائب من بينها كلها .

والعصبية تنتج جاهاً وسلطاناً وشرفاً .

ثم (ص١٣٧) إن نهاية الحسب أربعة آباء (أي أن دوام العصبية أربعة أجيال) . وذلك أن باني المجد عالم بما عاناه[1] في بنائه ومحافظ على الخلال[2] التي هي أسباب كونه وبقائه . وابنه من بعده مباشر لأبيه قد سمع منه ذلك وأخذ عنه ، إلا أنه مقصر عن ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاين[3] له . ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء[4] والتقليد فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد[5] . ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم

---

(١) عاني الرجل الأمر : قاساه وكابده وداراه وأحسن القيام عليه (المعجم الوسيط ٢ : ٦٣٩) ، تعب في انشائه والمحافظة عليه .

(٢) الخلال جمع خلة (بفتح الخاء) الخصلة : الصفة .

(٣) المعاين : الذي يرى الشيء بعينه أو يشهد الأمر بنفسه . ويجوز أن تكون « المعاني » .

(٤) الاقتفاء : الاتباع .

(٥) المقلد : الذي يعمل برأي غيره (يتبع الآخرين في ما يعملون من غير أن يدرك حقيقة العمل) . المجتهد : الذي يعمل برأيه ويعتمد في الأمور على نفسه .

جُملة وأضاع الجلال الحافظة لبناء مجدهم فيتهاون في الأمر وتذهب عنه حقيقة المجد ويضعُف فَيَثِبُ عليه من هو أقوى عصبية . فإذا ذهبت الرئاسة من عَصبية قل أنْ تَرجِعَ إليها .

انّ الآدميّينَ يحتاجون في كلّ اجتماع إلى وازع أو حاكم يَزَعُ بعضهم عن بعض ، فلا بدّ (من) أن يكونَ (هذا الحاكم) مُتَغَلِّباً على (قومه الذين يحكُمُهُم) بتلك العصبية ، وإلاّ لم تتِمّ قُدْرَتُهُ على ذلك . وهذا التغلّبُ هو المُلْكُ ، وهُوَ أمرٌ زائدٌ على الرئاسة . ثمّ اذا حَصَلَ التغلّبُ بتلك العصبية على قومِها طَلَبَتْ (تلك العصبية) بطَبْعِها التغلّب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها .

الانتقال من البداوة الى الحضارة

يكون الانتقالُ من البداوة الى الحضارة بسَبَبَيْنِ وبوسيلتين :

أمّا السببان فهما :

أ – زيادةُ الثروة التي تدعو الى الترَف والتمتّع بثمرة الغِنى . وبما أن أوجه الحياة في البادية محدودةٌ والكماليّات التي يكون بها الترفُ معدومةٌ ، فإنّ الذين تَعْظُمُ ثَرَواتُهُم يُحِبّون الانتقالَ الى الحَضَر – في المدن الكبيرة – حيثُ يَتَيَسَّرُ لهمُ الإخلادُ الى الراحة والدَّعة والتمتّعُ بالثروة العظيمة التي كانوا قد جمعوها ليُنْفِقوها في وجوه الترف وفي التقلّب في النعيم وأنواع الملاذّ واتّباع الشهوات .

ب – زيادةُ الجاه التي تدعو الى التفرّد بالحكم . إنّ الحكم في البادية رئاسة بالعصبيّة تقدّمَ له القبيلةُ واحداً منها وتُطيعه برضاها ، ثمّ تُشاركه في أعباء الحكم وفي جاه الحُكم أيضاً . فاذا قَوِيَ أحدُ الرؤساء ، لزيادة في ماله أو عصبيّته أو قُدرته ، آثَرَ أن يكونَ الحُكمُ خالصاً له لا

يَتَشَرَّكُه فيه أحدٌ. وبما أن ذلك لا يتيسَّرُ له في البادية فإنه ينتقل الى الحَضَر وينشىء مُلكاً قائماً على عصبيةٍ جديدةٍ ضعيفة[1] فيتمكّن من التفرُّدِ بالحُكْم والتمتّع بثمرات المُلك وحدَه ؛ ثمّ لا يكونُ لعصبيته الجديدة ولأتباعه المستجدّين من تلك الثمرات إلاّ ما يتفضّلُ هوَ به عليهم .

وأمّا الوسيلتان فهما :

أ ـ أن يَنْتَقِلَ صاحبُ الجاه الواسع والعصبية القوية الى حاضرة قديمة يُقيم فيها لنفسه مُلكاً ويتمتّعُ بما في تلك الحاضرة القديمة من وجوه الراحة والنعيم والترف .

ب ـ ان يَنْقُلَ صاحبُ الجاه والعصبية وجوهَ الترف الى حيثُ يقيم هو فتنقلب البداوةُ نفسُها حينئذ حضارةً ظاهرةً من غير براعة في الصنائع ولا قُدرة على العمل في زراعة أو إدارة أو ثقافة ، بل يكتفي أهلُ الحضارة المجلوبة الى قُطْرِهم البَدَوي باستيراد الضروريّات والكماليّات الى قُطرِهم . ومعَ الايّام تنشأ في ذلك القُطر حضارةٌ أصيلة وبراعةٌ في الصنائع شيئاً فشيئاً .

العمران الحضري وخصائصه

للعُمْران الحَضَري خصائصُ منها :

أ ـ الاستقرارُ : أولُ خصائص الحضارة «التحضُّر» ، أي النزولُ في بلدٍ كبير نزولاً دائماً والعملُ في وجوه المعاش الحضرية من تجارة وصناعة . وكلّما كان البلدُ أكبرَ وأكثرَ سُكّاناً كانت الحضارةُ فيه أرقى

[1] يختار المستبد بالحكم دون قومه عصبية أجنبية ضعيفة حتى تكون له وحده ثم تكون ضعيفة عاجزة عن منازعته . ومع الأيام تقوى هـذه العصبية فيتبدل المستبد بالحكم بها غيرها أو تستطيع هي أن تتغلب عليه وتنتزع الحكم منه .

وأوجهُ الراحةِ والنعيم فيه أكثر .

ب – التوسّعُ في المآكل والملبس والمسكن : وأولُ ما يقوم به المتحضّر (المتنقل إلى بلد ذي حضارة قديمة أو جالبُ الحضارة إلى قطره) أن يوسّعَ على نفسه وعلى أهله وأتباعه في المآكل ثمّ في الملابس ثمّ في المساكن . وهذه التوسعةُ تكون في أول الأمر ، في المقادير فقط ؛ فانّ المتحضّر الجديد يحاولُ أن يأكل مقاديرَ أكبرَ منَ الأنواع التي كان يأكلُها من قبلُ ، وأن يقتنيَ عدداً أكبر من الملابس التي تعوّد من قبلُ ارتداءها .

جـ – التأنّق في أسباب الحياة : ومع الايام يحاولُ المتحضّر أن يتأنّقَ في مآكله وملابسه ومساكنه بأنْ يتناولَ أطعمةً مختلفة من تلك التي كان يتناولُها من قبلُ أو يعالجَ أطعمته الأولى علاجاً جديداً وتقديمها على المائدة على صورة جديدة . وشبيهٌ بذلك يحدُثُ في الملابس والمساكن .

د – **الترف** : ثمّ يحدُثُ الترَفُ ، أي الإخلادُ الى الراحة والتنفّسُ في النعيم والاستكثارُ من المطاعم والملابس والمساكن ومن التمتّع بجميع وجوه الحضارة ما أمكن ، وتطلُّبُ المطاعم النادرة والملابس الفاخرة والغريبة وإقامةِ المآدب والحفَلات ثمّ الانغماسُ في الملاذّ والشهَوات وارتكابُ المحرّمات والاستهتارُ بالمبادىء وبالقيُود الاجتماعيّة والأخلاقية .

هـ – استبحارُ العُمران : إنّ التوسّع في وجوه الحياة والتأنُّقَ فيها والانغماسُ في الترف أمورٌ تدعو الى الإقبال على شراء السلَع المختلفة بأثمان باهظة والى استخدام الجماعات الكثيرة في الأعمال المختلفة وفي الخدْمة فيكثُرُ دَوَرانُ الأموال في الأسواق فتنشَطُ التجارةُ والصناعة والزراعة ويُعالي الناسُ في البنيان . ثمّ يطمئنُ الناسُ في حياتهم فيكثُرُ النسْلُ ويزيدُ عددُ السُكّان ، وتكبَرُ المدنُ القديمةُ وتنشأ مُدُنٌ جديدة .

و – استجادة الصنائع : تَطَلُّبُ الدقة والجمال فيها للتباهي بذلك .
إنّ البَدْوِيَّ إذا احتاج الى ثوب اتّخذ ثوباً يستُرُ جسَده ويدفعُ عنه حرّ الصيف أو برْدَ الشتاء ، وقلّما يُفكِّرُ في شيء وراء ذلك . وربّما احتاج البدويّ الى صُندوق يَضَعُ فيه شيئاً من مُقْتَنَياته فيحاولُ الحصولَ على صُندوق متين ذي حجم معتدل ليستقِلَّهُ معَهُ من مكان الى مكان .
أمّا الحَضَريُّ المُتْرَفُ فيتّخذُ الثوبَ من الحرير أو الديباج الباهظ الثمن ليُباهيَ به أندادَه في المقام الأول. وربّما اشترى الحَضَريُّ الصناديقَ والخزائنَ والأسْلحة القديمة والحجارة الكريمة التي لا حاجةَ مادّيّةً به إليها ولا فائدة لهُ عمليةً منها فيَعرضُها في قصره ليكاثرَ بها الآخرين ويُباهيَ بها الأغنياء . وقد يخطرُ للحضري أن يشتريَ إناءً للزَّهْر مثلاً فيرى إناءين لا يختلفان إلاّ في اللون أو الشكل أو في شيء يسير أو كثير من الدقة أو الجمال الظاهر له فيدفعُ ثمنَ الإناء الذي أعْجَبَهُ ثلاثةَ أضعاف ثَمَنِ الإناء الآخر أو أكثرَ ، وهُوَ في الحقيقة غيرُ محتاج إلى الإنائين . والذي يحمل الاغنياء المُترَفين على مثل هذا العمل (الاستكثار من الاشياء النادرة الباهظة الثمن على أبدانهم وفي قصورهم) أنهم يريدون أن تكون مُقْتَنَياتُهُم التي يُمْكِنُ عرضُها على أنظار الناس مقياساً لثَرَواتِهِم المخزونة أو المتفرّقة في البلاد ودَليلاً على جاهِهِمْ وتَرَفِهِمْ .
ز – الهياكلُ والمُدُن: وحينما تعظُمُ قوّةُ الدول وتعظم ثَرَواتُها تُنْشِىءُ المُدُنَ والهياكلَ والقصورَ وتجمَعُ لبنائها الفَعَلَةَ الكثيرين والأدوات العديدةَ لِتَدُلَّ بذلك على مَجْدِها وقوّتِها وغناها ، كما نرى في أهرام مصْرَ وإيوان كسْرى (شرقَ بَغداد) والمسجد الأُمَويّ في الشام . والمدن والهياكل من عمل الحضارة ولا تستطيعُها البداوة . ثمّ انّ الهيكلَ العظيمَ او البلد الكبير العامر ليس من عَمَل شخص واحد ولا أسرة

مالكة واحدة ، ولا هو عَمَلُ عصرٍ واحد ، وان كانَ يُعْرَفُ عادةً باسم الذي تمّ بناؤه في أيامه ، كما يُقالُ في الجامع الأمُوي في دِمَشْقَ « مسجدُ الوليد » .

ح — الدولة والملك : الدولةُ من أوّلها بداوةٌ ، ولكنّها تكون في البادية « رئاسة بالعصبية » . فاذا انتقل صاحب الرئاسة بالعصبية الى الحضر أصبحتْ دولته مُلْكاً . انّ الرئيس بالعصبية يطيعه قومه طوْعاً من عند أنفسهم ، أمّا المَلِكُ فيقهرُ أتباعَه على طاعته . والمُلْكُ لا يكونُ في البادية لأنّ البادية لا تُتيحُ للمَلِكِ أن يتفرّد بالحكم ولا أن يتمتّع بثَمَراتِ الملك بالإقبال على الدّعَة والنعيم والترف . من أجل ذلك ينتقلُ أصحابُ الدولة من البادية الى الحضر .

ط — العلم : والحاجةُ في البادية الى العلم قليلةٌ جداً تقتصر على فُنُون يسيرة وعلى عددٍ قليل من الناس . أمّا في الحَضَرِ فالعلمُ ضروريّ لتَعَدُّدِ وجوه الحياة وللحاجة اليه في الصناعات (الحدادة والنجارة والبناء والطب والفلك الخ) . ثمّ إنّ العلم من توابع الحضارة يتّخذُه كثيرونَ من أهل الحضر للمفاخرةِ والمُباهاة ، ولا يكادُ يستفيدُ بعضهم منه شيئاً .

يقول ابن خلدون (ص ١٧٢) :

والحَضارةُ إنّما هي تفنُّنٌ في التّرَفِ وإحكام[1] الصنائع المستعْمَلَة في وجوهه (وجوه الترف) ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفُرُش والأبنية وسائر عوائد[2] المنزل وأحواله . فلكلّ واحدٍ منها صنائعُ في

(١) الاحكام (بكسر الهمزة) : الاتقان (بكسر الهمزة) .
(٢) العوائد (جمع عائدة) : العادات والأحوال .

استجادته والتأنّق [1] فيه تَخْتَصّ به ويتلو بعضُها بعضاً ، وتتكثّرُ باختلاف ما تَنْزعُ اليه النفوسُ من الشهوات والملاذّ والتنعّم بأحوال الترف وما تتلوّن به من العوائد (ص ٣٠٤)[2] .....

ويقول ابن خلدون (ص ٣٦٨) :

إنّ الحضارة هي أحوالٌ عاديةٌ زائدةٌ على الضروريّ من أحوال العُمران زيادةً تتفاوتُ[3] بتفاوت الرّفَة وتفاوت الأمم في القلّة والكثرة تفاوتاً غيرَ مُنْحَصِر ، ويَقَعُ فيها عند (ذلك) كثرة التفنّن في أنواعها وأصنافها فتكونُ بمنزلة الصنائع . ويحتاجُ كلُّ صنفٍ منها إلى القَوَمَة عليه والمَهَرَة[4] فيه . وبقَدْرِ ما يتزيّدُ من أصنافها تتزيّدُ أهلُ صناعتها ويتلوّن ذلك الجيل بها ..... والأعصار بطولها وانفساح أمدها وتكرار أمثالها تزيدُها استحكاماً[5] ورُسوخاً . وأكثرُ ما يقع ذلك في الأمصار لاستبحار العُمران وكثْرة الرّفَة في أهلها (ص ٦٥٦ – ٦٥٧) .

اعلم (ص٣٦٥) أنّ ما توفّرَ عُمرانُه من الاقطار وتعدّدت الأممُ في جهاته وكثُرَ ساكنُه اتّسعتْ أحوالُ أهله وكثُرتْ أموالُهم وأمصارهم وعظُمَتْ دُوَلُهم ومَمالكُهم . والسببُ في ذلك كَثْرَةُ الأعمال لأنّها سببٌ للثروة بما يَفْضُلُ عنها بعدَ الوَفاء بالضَّروريّاتِ في حاجاتِ الساكنِ من الفَضْلة

(١) التأنق : التخير ، انتقاء أحسن الاشياء وأجملها وأفضلها .
(٢) أرقام الصفحات في آخر المقاطع تدل على صفحات مقدمة ابن خلدون الصادرة عن دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة (بيروت ١٩٦١ م) .
(٣) تتفاوت : تختلف بين حين وآخر .
(٤) القومة جمع قائم : مشرف على الأمور . المهرة جمع ماهر : بارع مقتدر (في الأعمال المادية) .
(٥) استحكاماً : ثباتاً ، تمكناً في الارض أو في النفس . الرسوخ : الاستقرار والثبات في الأرض أو في النفس . تزيدها = تزيد الصنائع .

البالغة على مقدار العُمران وكثرته فيعودُ على الناس كَسْباً يتَأثّلونه[1] فيزيدُ الرَفَهُ لذلك وتتسعُ الأحوالُ ويجيء الترَفُ والغنى ، وتكثُرُ الجباية بنَفاق الأسواق[2] ، فيكثُرُ مالُها ويشمَخُ سُلْطانُها ويُتَفنَّنُ في اتّخاذ المعاقل والحصونِ واختطاط المُدُنِ وتشييد الأمصار (ص ٦٥٠ – ٦٥١) .

انّ (ص ٣٤٧) المُدُنَ قرارٌ[3] تتّخذه الأمم عند حُصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه فتُؤْثِرُ الدَعَةَ والسكونَ وتتوجّه الى اتّخاذ المنازل للقرار والمأوى ، فوجب أن يُراعى في ذلك دَفْعُ المَضارّ والحماية من طوارقها[4] وجَلْبِ المنافع وتسهيل المَرافق[5] لها (ص ٦١٧) .

انّ (ص ٣٦٤) المصرَ[6] الكثيرَ العُمران يكثُرُ تَرَفُهُ وتكثر حاجاتُ ساكنه من أجل الترف ، وتُعتادُ تلك الحاجاتُ لِما يدعو اليها فتنقلبُ ضَرورات . فتكثُرُ لذلك نَفقَاتُ ساكنه كَثْرَةً بالغةً على نِسبة عُمْرانه . ثمّ يعظُمُ خَرْجُهُ[7] فيَحتاجُ حينئذ إلى المال الكثير للنَفَقَة على نفسه وعيالِه في ضَروراتِ عيشهم وسائرِ مُؤَنِهم (ص ٦٤٩) .

ثمّ إذا اتّسَعَتْ أحوالُ هؤلاء المُنْتَحِلين للمعَاش وحصَل لهم ما فوق

---

(١) تأثل الشيء : ثبت وتجمع وعظم . تأثل الرجل مالا : جمعه وادخره .

(٢) الجباية : جمع الضرائب (هنا : المبالغ المجموعة من الضرائب) . نفاق الاسواق : رواجها، كثرة التداول بالبضائع بيعاً وشراء .

(٣) قرار : استقرار ، بقاء ، وسكنى في مكان واحد .

(٤) الطارق : الأمر الحادث (المفاجىء) وجمعها طوارق (راجع المعجم الوسيط ٢ : ٥٦٢) .

(٥) المرافق جمع مرفق (بكسر الميم وفتح الفاء ، في الأكثر) : الاسباب والآلات التي تساعد على المعاش ووجوه الحياة كالمطبخ في البيت وكالوزرات والجيش والإدارات في الدولة .

(٦) المصر : البلد الكبير .

(٧) الخرج : الانفاق .

الحاجة من الغنى والرَّفَه دعاهم ذلك الى السكون والدَّعة ، وتعاونوا على الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنّق فيها وتوْسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضّر .

ثمّ تزيدُ أحوالُ الرَّفه والدَّعة فتجيءُ عوائدُ التّرف البالغةُ مبالغَها في عِلاجِ القُوت واستجادةِ المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحَرير والديباج وغير ذلك ومُغالاة [1] البيوت والصُروح [2] وإحكام وَضْعها في تَنْجيدها [3] ، والانتهاء في الصنائع إلى الخروج الى غاياتها .... وهؤلاء هُمُ الحَضَرُ — ومعناه الحاضرون — أهلُ الأمصار والبلدان .

ومن هؤلاء من ينتحلُ في مَعاشه الصنائعَ ، ومنهم من ينتحل التجارة . وتكون مكاسبُ هؤلاء أنْمَى وأرْفَهَ من (مكاسب) أهل البَدْو لأنّ أحوالَهم زائدةٌ على الضَروريّ ، ومعاشهم على نِسْبَة وُجْدِهِم . فقد تَبَيَّنَ أن أجيالَ البدوِ والحضرِ طبيعيّةٌ لا بُدّ منها .

.... والبَدَويّ (ص ٣٦٥) لم يكن دخلُه كثيراً ، إذ كان ساكناً بمكان كاسدِ الأسواق في الأعمال التي هي سَبَبُ الكَسْب ، فلم يتأثّلْ كَسْباً ولا مالاً فيتعذّرُ عليه ، من أجل ذلك ، سُكنى المِصْر الكبير لغلاء مرافقه وعِزَّة حاجاته ..... وكلُّ مَنْ يَتَشوّفُ الى المِصر وسُكناه من أهل البادية فسريعاً ما يَظْهَرُ عَجْزُه ويفتضحُ في استيطانه ، إلاّ من يُقَدِّمُ منهم تأثّلَ المالِ ويحصُلُ له منه فوق الحاجة ويَجْري الى الغاية الطبيعيّة لأهل العُمْران من الدَّعة والترف . فحينئذ ينتقِلُ الى المِصر وتَنْتَظِمُ حالُه معَ أحوال أهله في عوائدِهم وتَرَفِهم .

(١) غالى الرجل بناء بيته : رفعه وجعله عالياً .
(٢) الصرح : البيت المرتفع العالي ، والبيت المزوق (القصر) .
(٣) نجد الرجل بيته : أثثه وجعل فيه فرشاً وزينة .

وجوه المعاش

يكتسبُ الناسُ رزقَهم (ما يعيشون به) وما يدّخرونه من وجوه مختلفة. هذه الوجوهُ تختلفُ باختلافِ سُكنى البشرِ في البوادي أو في الحواضرِ، كما تختلفُ أيضاً باختلافِ مستوى الحياة في الحَضَر. والبدوُ أبعدُ الناسِ عن الصنائعِ وأقربُهم الى الفِطرةِ والسَذاجة في تحصيل الرزق، يكادُ يقتصرُ سَعيُهم على تربيةِ الأنعامِ وشيءٍ من الصيدِ ثمّ على الزراعة (في المَغرِب).

ولا بدّ في جميعِ وجوهِ المعاشِ من السَعْيِ والعَمَلِ الإنسانيّ، فانّ قيمةَ الأشياءِ كلّها أو مُعظَمِها إنّما هي قِيَمُ الأعمالِ الإنسانية التي بُذِلَت في سَبيلها. إنّ الأشياءَ المُتقَنَةَ الصُنْعِ أغلى ثمناً لأنّ فيها من الجُهْدِ الإنسانيِّ (ومن الفِكرِ الإنسانيِّ أيضاً) قَدْراً أكبرَ. وربّما كان في الكَسْبِ شيءٌ من الاحتيالِ كنَقْلِ البضائعِ من مكانٍ إلى آخرَ أو خَزْنِها إلى زمنٍ آخرَ وكتَزْيينِ الصناعاتِ والقيامِ بخدمةِ الآخرين.

والأعمالُ الإنسانيّةُ نوعان ظاهران: أعمالٌ تَعُمُّ فيها البَلْوى (وهِيَ الأشياءُ المادّيّةُ في الأكثرِ ممّا يحتاجُ إليه الناسُ في حياتِهِم اليومية كالحِدادةِ والنِجارةِ والاتّجارِ بالحاجيّاتِ والتطبيب) وأعمالٌ لا تَعُمُّ فيها البلوى (كالعلم والقضاء والصناعات الفائقة – الفنون الجميلة – لأنّ عامة الناس لا يشعرون عادة بقيمة هذه الأعمال.

ولا شكّ في أنّ لأنواع الكسب التي تسود في البيئات المختلفة أثراً في مستوى الرقيّ في العمران وفي مجرى التاريخ في تلك البيئات أيضاً.

قال ابن خلدون (ص ٣٨٢ وما بعد):

« المعاشُ ابتغاءُ الرِزقِ والسَعْيُ في تحصيله .... ثمّ انّ تحصيلَ الرزق

وكَسْبُهُ إمّا أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون مُتعارَف ويسمّى مَغرَماً [1] وجِباية ، وإمّا أن يكون من الحيَوان الوحشيّ [2] بافتراسه وأخذه برَمْيه من البرّ أو البحر ويُسمّى اصطياداً ، وإمّا أن يكونَ من الحيَوان الداجن [3] باستخراج فُضوله المُتصرَّفَة بين الناس في منافعهم كاللَّبَن من الأنعام والحرير من دُودِه والعسل من نَحْله ، أو يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليها وإعداده لاستخراج ثَمَرته ويُسمّى هذا كلّه فَلْحاً .

« وإمّا أن يكونَ الكسبُ من الأعمال الإنسانية : إمّا في موَادٍّ مُعيّنة وتسمّى الصنائع من كِتابة ونِجارة وخِياطة وحِياكة وفروسيّة وأمثال ذلك ، أو في موادٍّ غير معيّنة وهي جميعُ الامتهانات والتصرّفات .

« وإمّا أن يكون الكَسْبُ من البضائع وإعدادها للأعواض [4] ، إمّا بالتَقلُّب بها في البلاد واحتكارها وارتقاب حِوالة [5] الأسواق فيها ويُسمّى هذا تجارة .

« فهذه وجوهُ المعاش وأصنافُه .... قالوا : المعاشُ إمارة وتجارة وفِلاحة وصناعة . فأمّا الامارة فليستْ بمذهب طبيعيّ للمعاش ..... وأمّا الفِلاحة والصناعة والتجارة فهي وجوه طبيعيّة للمعاش . أمّا الفلاحة فهي

---

(١) المَغرم = الغرامة : الخسارة (كل مبلغ يدفع بغير رضا الذي يدفعه ومن غير أن يكون متعلقاً بالحاجة التي نرجو الحصول عليها تعلقاً مباشراً ، كالرشوة والسمسرة والخوة والضريبة الفاحشة) .

(٢) الوحشي : الذي يسكن بعيداً عن العمران من البشر أو من الحيوان .

(٣) الداجن كل حيوان يألف البيوت ويعيش مع أهلها .

(٤) العوض : (بكسر العين وفتح الواو) البدل (الحاجة اذا استبدلها صاحبها بحاجة أخرى من غير دفع مال) .

(٥) الحوالة (بفتح الحاء) : التحويل ، التبديل . حوالة الأسواق : غلاء الأسعار بعد مدة .

متقدمة عليها[1] كلها بالذات ، اذ هي بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج الى نظر ولا علم .... أما الصنائع فهي ثانيتها ومتأخرة عنها لأنها مركبة وعلمية : تصرف فيها الافكار والأنظار ، ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه ..... وأما التجارة ، وان كانت طبيعية في الكسب ، فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيّلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة . ولذلك أباح الشرع فيه المكاسبة لما أنه من باب المقامرة ، إلا أنه ليس أخذاً لمال الغير مجاناً ، فلهذا اختص بالمشروعية .

« والخدمة ليست من الطبيعي .... والخدمة سببها أن أكثر المترفين يترفع عن مباشرة حاجاته ، أو يكون عاجزاً عنها لما ربّي عليه من خلق التنعم والترف فيتخذ من يتولى له ذلك ويقطعه عليه أجراً من ماله . وهذه الحالة غير محمودة بحسب الرجولية الطبيعية للانسان ، إذ الثقة بكل أحد .... تدل على العجز والخنث اللذين ينبغي في مذاهب الرجولية التنزه عنهما ، إلا أن العوائد تقلب طباع الانسان الى مألوفها ، فالانسان ابن عوائده لا ابن نسبه ... »

« وابتغاء الاموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي . اعلم أن كثيراً من ضعفاء العقول في الأمصار يحرصون على استخراج الأموال من تحت الارض ويبتغون الكسب من ذلك ويعتقدون أن أموال الأمم السالفة مختزنة كلها تحت الارض مختوم عليها كلها بطلاسم سحرية

(1) الزراعة متقدمة على الصناعات التي ذكرها ابن خلدون في هذه الجملة ولكن غير متقدمة على الصيد الذي ذكره ابن خلدون قبل نحو اثني عشر سطراً .

لا يَفُضُّ ختامَها ذلك إلاَّ من عثَرَ على علمه واستحضر ما يَحُلُّه من البَخُور والدُّعاء والقُرْبان ..... والذي يَحْمِلُ على ذلك في الغالب ، زيادةٌ على ضَعْفِ العقل ، إنّما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفَلْح والصناعة فيطلبونه بالوجوه المنحرفة .... فاذا عَجَزَ (أحد هؤلاء) عن الكسب بالمجرى الطبيعيِّ لم يَجِدْ ولِيجةً في نفسه إلاَّ التَّمنِّي لوجود المال العظيم دُفْعةً من غير كُلْفة ليَفِيَ له ذلك بالعوائد التي حَصَل في أَسْرِها ، فيَحْرِصُ على ابتغاء ذلك ويسعى فيه جُهْدَه . ولهذا فأكثرُ من تراهم يَحْرِصون على ذلك هم المُتْرَفون من أهل الدولة ومن سُكّان الامصار الكثيرة التَرَف المُتَّسِعَة الأحوال مثل مِصْرَ وما في معناها ... »

« (ولا ينطبق هذا على الدفائن والكنوز في قبور الفراعنة) .

« والجاهُ مُفيدٌ للمال ، والسببُ في ذلك أنّ صاحبَ الجاه مخدومٌ بالأعمال يُتَقَرَّبُ بها إليه في سبيل التزلّف والحاجة الى جاهه ، فالناسُ مُعينون له بأعمالهم في جميع حاجاته... فتتَوفَّرُ قِيَمُ تلك الأعمالِ عليه ..... وممّا يَشْهَدُ لذلك أنّنا نَجِدُ كثيراً من الفُقهاء وأهلِ العبادة اذا اشتهروا حَسَنَ الظنِّ بهم واعتقد الجُمْهورُ مُعامَلَةَ الله (1) في إرْفادهم (2) فأخلَصَ الناسُ في إعانتهم على أحوال دُنْياهم والاعتمال في مصالحهم فأسْرَعَتْ اليهمُ الثروة ..... »

« والكسبُ إنّما يحصُلُ غالباً لأهلِ الخضوع والتَّملُّق... فانَّ من يَمْلِكُ الخيرَ يَبْذُلُه بيد عالية وعِزّة ، فيَحتاجُ طالبُه ومبتغيه الى خُضوع

---

(1) معاملة الله : السلوك مع الله بالتقوى والخشوع والتصوف .

(2) الرفد : العطاء ، المساعدة ، الإعانة .

وتملّق ... ولهذا تجدُ من يتخلّقُ بالترفّع الشمَّم لا يحصلُ لهم غرضُ الجاه فيقتصرون بالتكسُّب على أعمالهم ويصيرون الى الفقر . واعلَمْ أنّ هذا الكبْرَ والترفّعَ من الاخلاق المذمومة إنّما يحصُلُ (في) مَنْ توهَّمَ الكمالَ (في نفسه) وأنّ الناسَ يحتاجون الى بضاعته من علمٍ أو صناعة ... فيستنكفُ أحدُهم عن الخضوع ولو كان (ذلك الخضوعُ) للمَلِك ويعدُّهُ مذلّةً وسَفَهاً ويحاسبُ الناسَ في معاملتهم إياه بمقدارِ ما يتوهّمُ في نفسه ويحقِدُ على مَنْ قصّر له في شيء ممّا يتوهّمه من ذلك .... فيحصُلُ له المَقْتُ من الناس لما في طباع البشر من التألّه » [1] .

«وإنّ القائمينَ بأمور الدين من القضاء والفُتْيا والتدريس والإمامة والأذان ونحو ذلك لا تعظُمُ ثرَواتُهم في الغالب . والسببُ لذلك أنّ الكسبَ قيمةُ الأعمال ، وقيمةُ الاعمال متفاوتةٌ بحَسَبِ الحاجة اليها . فاذا كانت الأعمالُ ضروريةً في العُمْران عامّةَ البلوى به كانت الحاجةُ اليها أشدَّ وكانت قيمتُها أعظمَ . وأهلُ هذه الصنائع الدينية لا يَضطرُّ إليهم عامّةُ الخَلْق ، وانّما يَحتاجُ الى ما عِندَهم الخواصُّ ممّن أقبلَ على دينه . وان احتُيجَ الى الفُتْيا والقضاءِ في الخُصومات فليس على وجه الاضطرار والعُموم فيقَعُ الاستغناءُ عن هؤلاء في الأكثر . وانّما يهتّمُ بإقامة مراسمِهم صاحبُ الدولة بما نالَهُ من النظر في المصالح فيَقسِمُ لهم حظّاً من الرزق على نِسبة الحاجة اليهم ولا يُساويهم بأهل الشَوْكة ولا بأهل الصنائع .... وهم أيضاً لِشَرَفِ بضائعهم أعِزّةٌ على الخَلْق وعند أنفسهم لا يخضَعون لأهل الجاه حتّى ينالوا منه حظّاً يَستَدِرّون به الرزق ، بل لا تَفرَغُ أوقاتهم لذلك لما هم فيه من الشُغْل بهذه البضائع

(1) التأله : التنسك والتعبد والترفع عن الأحوال العادية واستغناء الفرد عن أنداده في بيئته .

الشريفة المشتملة على إعمال الفكر والبدن ...

« والفلاحة من معاش المُتَضعفين وأهلِ البَدْو ... لا ينتحلُها أحدٌ من أهل الحَضَر والمُترفين في الغالب ...

« ثمّ إنّ خُلُقَ التُجّار نازلةٌ عن خُلُقِ الأشراف والملوك ... لما فيها من المكايسَة والمُماحكة والغِش والخِلابة وتَعاهُد الأيْمان الكاذبة على الأثمان رَدّاً وقبولاً ....

« ورُخْصُ الأسعارِ مُضِرٌّ بالمحترفين بالرُخْص » لأنّ الأصْلَ في التجارة حَوالةُ الأسواق (زيادةُ ثَمَنِ البَيْعِ على ثَمَنِ الشراء بعد مرورِ زَمَن). فاذا رَخُصَتِ البضائع ودام رخْصَها قلّ الربح فيها، وربّما لَحِقَتها شيءٌ من الخسارة (لأنّ لِخزْنِ البضاعة أكلافاً ، ثمّ ان بَعْضَ البضاعة يَقِلُّ أو يَتْلَفُ بالخزن) . غير أن رُخْصَ أسعارِ الزُروع والأقوات مفيدٌ .

ومن أمّهات الصنائع الفِلاحة والبِناء والنِجارة والحِياكة والخِياطة والتَوْليد والطِبّ ، والحاجة الى الطب في الحواضر والأمصار أكثرُ منُ الحاجة اليه في البوادي . ومن هذه الصنائع الخَطّ والكِتابة والوِراقة (نسخُ الكتب وتجليدها) والغناء .

الدولة خاصة

والاجتماعُ الحَضَريّ يتطوّر من الاجتماع البَدَوي ، وفيه تستبحر الحضارةُ وتنشأُ الدولة .

اذا قَوِيتِ العصبيةُ في البدوِ وظَفِرت بالرئاسة ثم زاد جاهُها وسُلطانها ومالُها ، فانها تطمَحُ بما فوقَ الرئاسة وتطمحُ الى المُلْك للاستبداد

بالحُكْم والتمتّع بما لَدَيْها من الجاه والسُّلطان والمال . غيرَ أن ذلك لا يتيسر لها في البدو ، إذ الرئاسةُ في البَدْو تكونُ بالتراضي ، ولا تَرْضى العصائبُ بأنْ يستبدَّ بعضُها ببعض . ثم ان المالَ لا يُفيدُ في البادية لفُقدان وجوه التَرَف فيها . عِنْدَئِذٍ يعزمُ أصحابُ الرئاسة على الانتقال الى الحضر .

والانتقالُ من البداوة الى الحضارة إما أنْ يكونَ بهَجْرِ البادية الى مكان قد سَبَقَتْ إليه الحضارةُ ، وإما أن ينقلبَ جانبٌ من تلك البادية حَضَرًا بجلْبِ عوائد الترف إليه . ويكون ذلك :

أ – بانقلاب الرئاسة بالعصبية مُلْكاً فتنشأ الدولة :

إذا كان لامرئٍ سُؤْدَدٌ ، وكان قومُه يتّبعونه طَوعاً فذلك هو الرئاسةُ بالعصبية المألوفة في البَدْو . وأما إذا احتاجَ صاحبُ العصبية الى التغلّب على مَنْ تحتَ يدِه والى قَهْرِهم حتى يَحْمِلَهُمْ على طاعته فذلك هو الملك . والملكُ لا يَحْصُلُ إلاّ بالغَلَب ، والغلبُ لا يكون إلاّ بالعصبية ، ولا يكونُ ذلك عادةً إلاّ مَعَ البداوة ، فطورُ الدولة من أوّلها بداوةٌ . وبما أن الملك يدعو الى الترف فإنّ الحضارةَ تَتْبَعُ البداوةَ ضَرورةً ، لضرورة تَبَعيةِ الرَفَه للمُلْك[1] .

ب – والمُلْكُ يدعو الى نزول الأمصار (المدن ، أو إلى انشائها) طلباً للدَّعَة والسكون وحُبّاً بالترف . ونزولُ الأمصار يدعو الى الاعتمار من بناء الدور وإنشاء البساتين ؛ وإذا حَصَلَ المُلْكُ (استقر) تَبِعَهُ الرَفَهُ واتساعُ الأحوال . والحضارة إنما هي تَفَنُّنٌ في الترف وإحكام الصنائع المستَعْمَلَة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٦١ ، ص ٣٠٤ .

جـ – وباتساع المُلْك في الحَضَر تنشأ الدولة على الحقيقة وتستقرّ .

ان الرئيسَ بالعصبية (في البدو) يكونُ في الحقيقة حَكَماً في منازعات قَوْمه وحاملاً عنهم أعباءهم ، فهو في الحقيقة خادمٌ لهم (والمثل العربيُّ يقول : سيّدُ القوم خادمُهم) .

أما في الحضر فالمَلِكُ محتاجٌ إلى عصبية جديدة لقَهْر الرعية على طاعته ، ثم هو محتاج إلى مَنْ يُعاونُه في الحكم والدفاع عن المُلْك فتنشأ المَرافقُ المختلفة : القضاءُ والجِباية والجيش والأسطول ؛ وتلك هي الدولة : إدارة المُلْك والدفاعُ عنه .

وللدولة نطاقٌ من الأرض لا تتعداه أو ، كما يقولُ ابن خَلْدون ، حِصَّةٌ من الممالك والأوطان لا تزيدُ عليها . « والسببُ في ذلك أن المُلْك إنما يكونُ بالعَصَبِيَّة . وأهلُ العصبية هُمُ الحاميةُ الذين يَنْزِلون بممالك الدولة وأقطارها وينقسمون عليها . فإذا كانَ أهلُ عصبيتها أكثرَ عدداً كانتْ هي أقوى وأكثرَ ممالكَ وأوطاناً ، وكان مُلْكُها أوسعَ » .

وإذا كان مَعَ العصبية دعوة دينية –كما كان الشأنُ في صدر الإسلام– كانت الدولةُ أشدَّ قوةً وآثاراً في الأرض . غير أن الدينَ وحدَه لا يُنْشِىءُ دولةً ، بل لا بدَّ للدين نفسه من عصبية حتى ينتشرَ ويستقرّ . وبما أن العربَ خاصةً أصعبُ الأُمم انقياداً بعضُهم لبعض للغِلْظة والأنفة وبُعْد الهِمّة والمنافسة فقلّما تجتمع أهواؤهم على واحد منهم إلاّ بصبغة دينية . ثم هُمْ بعدَ ذلك أسرعُ الناس قَبولاً للحقّ والهُدى لسلامة طِباعهم . والمُلْكُ عندَ العرب (في الاسلام) هو الخلافةُ أو الإمامة ، وهي النيابة عن صاحب الشَّرْع (محمد رسول الله) في إقامة أمور الدين وأمور الدنيا معاً .

والمُلْكُ عند ابن خَلْدون أمرٌ طبيعيٌّ للبشر ، إذ أن كلَّ اجتماع

إنساني بحاجة إلى وازع أو حاكم يُقيمُ العَدْلَ ويدفع بعضَ الناس عن بعض . والمُلْكُ على الحقيقة لمن يَسْتَعْبِدُ الرعيةَ ويَجْبي الأموالَ الأموالَ ويبعثُ البُعوثَ (يحاربُ العَدوّ) ويحمي الثغورَ (الحدودَ التي يُخشى منها مجيءُ العدوّ براً او بحراً) ولا تكون فوقَ يدِهِ يدٌ قاهرةٌ ..

ومصلحةُ الرعيةِ في السُلطان ليستْ في ذاته وجسمه وحُسْنِ شكله او مَلاحةِ وجهه او عِظَمِ جُثْمانه او اتساع علمه . وانما مصلحتُهم ان يكونَ مُلْكُهُ عليهم صالحاً جميلاً ، « فإنَّ المَلِكَ اذا كان قاهراً باطشاً بالعُقوبات مُنَقِّباً عن عَوْرات الناس وتعديدِ ذُنوبهم شَمِلَهمُ الخوفُ والذُلُّ ولاذوا منه بالكَذِبِ والمَكْرِ والخديعة فتخلّقوا بها وفَسَدَتْ بصائرُهُمْ ، ورُبّما خذَلوه في مواطن الحروب . وربما أجمعوا على قتله » .

من أجل ذلك قالَ ابنُ خَلْدون ، لَمّا اشترطَ أهلُ السُنة أن يكونَ يكونَ الخليفةُ قُرَشياً : إن ذلك [مفيد] إذا كانت العصبيةُ يومَ تنصيب الخليفة في قريش ، وإلاّ فليسَ للنسبِ القُرَشيِّ قيمةٌ .

عمر الدولة وأطوارها

تتقلّبُ عصبيةُ الدولة في اربعة أجيال مدى كلِّ جيلٍ ثلاثونَ سَنَةً فيُصْبِحُ عُمْرُ العصبية في الدولة مائةً وعشرينَ سَنَةً قد تزيدُ قليلاً أو تَنْقُصُ قليلاً (راجع ص ١٧٥ وما بعد) .

أما في الجيل الأول فيكونُ جانبُ أهلِ الدولة مرهوباً والناسُ لهم مغلوبين .

وأما في الجيل الثاني فان المُلْكَ يتحوّلُ بالترف من البداوة الى الحضارة فتنكسرُ في أهلِ الدولة سَوْرَةُ العصبية ، ولكنهم يَظَلّونَ يتذكرونَ شيئاً من مَجْدِهِمُ الأولِ فيحاولون التَشَبُّهَ بأهل الجيل الأوّل ويدافعون عن دَوْلتهم . وفي الجيل الثالث ينغمسُ أهلُ الدولة في الترف وينْسَوْنَ

عهدَ البداوة وتذهبُ عصبيتُهم جُملةً ويَعجزون عن المدافعة ، ولا يبقى لهم إلا مظاهرُ القُوَّة من الشارة وركوب الخَيْل بلا فُروسيَّةٍ ولا شجاعة . عندئذٍ يحتاجُ صاحبُ الدولة الى أن يستظهرَ بغيرهم . وهكذا ينقرضُ الحَسَبُ (مجدُ أهلِ الدولة) في الجيل الرابع .

في هذه الأجيالِ الأربعة من عُمُرِ الحَسَبِ في أهل الدولة تتقلَّبُ الدولةُ نفسُها في « خمسة أطوار في الغالب » وان كانت هي في الحقيقة أربعةً) :

الطور الأولُ : طورُ الظَفَرِ بالبُغْية والاستيلاء على المُلْك ، وكونُ أهلِ الدولة كلّهم عصبيةً واحدةً قوية يشتركون في اكتساب المجد وجباية الأموال وفي الحماية والمدافعة ، ولا يستبدُّ صاحبُ المُلْك دُونَ أهلِ عصبيته في شيء .

الطَّوْرُ الثاني : طورُ الاستبداد والانفراد بالمُلْك ومُدافعة المنافسين . في هذا الطور يصطنعُ صاحبُ الدولة المَوالي ويستكثرُ منهم استظهاراً على أهلِ عصبيته وعشيرته الذين لهم في المُلْك مِنَ الحَقِّ مِثْلُ ما لَهُ ، ثم يحاولُ أن يُقِرَّ المُلْكَ (ولايةَ العهد) في نَسْله هو .

الطور الثالث : طورُ الفراغ والدَّعَة لتحصيل ثَمَراتِ المُلْك من التمتُّع بالترف والاستكثار من المال وتَشْييد الهياكل والأمصار (المدن) والتوْسعة في الرزق على الجيوش والبطانة .

الطور الرابع : طور القُنوع والمُسالمة للخصوم وتقليد صاحب المُلْك للماضينَ من سَلَفِه في ظاهر أمورهم ظنّاً منه أنه بذلك يَسْتُرُ ضَعْفَه عن عيون مواليه وأنصاره .

الطورُ الخامسُ : طَورُ الإسراف والتبذير والانصراف الى الشهَواتِ

واصطناع بطانة السوء والغفلة عن أمور المملكة ، فيقعدُ جمهورُ القوم وكبارُ الرعيةِ عن نُصْرةِ صاحب الملك ويحقدون عليه فيفسدُ جنده وجبايتُه ويختلُّ أمرُه ويزول مُلْكه .

ويحسُنُ أن نُلاحِظَ ان ابنَ خَلْدون يَقْصِد بالدولة هنا « الأُسْرة الحاكمة » .

وتحتاجُ الدولةُ في بقائها إلى عصبيةٍ قويةٍ هي حاميتُها وجيشُها ، أو النظامُ القائمُ أو شكْلُ الحُكْم[1] . وهذه تحتاج في قوامها الى مال ، ومالُ الدولة يأتي منَ الجباية (الضرائب) . ويبسُطُ ابنُ خَلْدون سياسةَ الدولة في الجباية ، في الأطوار المختلفة ، فيقول :

« إنَّ الجبايةَ تكونُ في اول الدولة قليلةَ الوزائع[2] كثيرةَ الجُملة ، وفي آخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلةَ الجُملة » . وذلك لأن الدولة في أول أمرها تكونُ بَدَوِيةً فيكونُ مقدارُ ما يؤخذ من الضرائب قليلاً . وقد تغفلُ الدولةُ البدويةُ عن جمع الضرائب أيضاً . ولذلك يكثرُ العُمرانُ ، وبكَثْرةِ العُمران يزيدُ عددُ الوزائع فيكثرُ مجموعُ الجباية .

ولكنْ إذا اشرفتِ الدولةُ على الحضارة كَثُرَتْ شَهَواتُ أهلِها وعددُ رجالِها فتحتاجُ حينئذٍ الى أموال كثيرة فتلجأ الى الشدةِ في جمع الجباية . حينئذ يلجأ اهلُ الدولة الى زيادةِ مقدارِ الجباية فينكمشُ الناسُ

(١) dynasty, regime, etc.

(٢) الوزائع (جمع وزيعة قياساً : حصة ، سهم) - تأخذ الدولة مبلغاً قليلا من كل مواطن من مواطنيها فيجتمع من ذلك مبلغ كبير . وفي آخر أيام الدولة تضعف الدولة وتعجز عن جمع الضرائب من جميع المواطنين ، فتأخذ من عدد قليل منهم مبالغ كبيرة ، ولكن مجموع المأخوذ من هذا العدد القليل من المواطنين يظل قليلا .

عن البناء وعن النشاط فتقِلُّ جُملةُ الجباية. حينئذ يلجأ أهلُ الدولة الى زيادة الضرائب زيادةً عظيمةً والى إيجاد انواعٍ جديدةٍ منها.

وقد تضعُفُ الدولةُ وتُقَصِّرُ عن جمع الجبايات من الأصقاع النائية «فيَستَجِدُّ صاحبُ الدولة أنواعاً من الجباية يَضرِبُها على البياعات ويَفرِضُ لها مقداراً معلوماً على الأثمان في الأسواق وعلى أعيان السِلَع في أموال المدينة ... فتكسُدُ الأسواقُ لفساد الآمال ويُؤذِنُ ذلك باختلال العُمران. وهذا يدعو الى نَقصِ الجباية نقصاً كبيراً فيلجأ السُلطان (الدولة) الى الزراعة والتجارة»، وهذا مُضِرٌّ بالرعايا وبالجباية، ذلك لأن الدولةَ تَملِكُ رأسَ مالٍ كبيراً إذا نُسِبَ الى رؤوس أموال الأفراد. «ثم إنَّ السلطان قد ينتزعُ الكثيرَ من ذلك – إذا تعرَّضَ له – غصباً وبأيسَرِ ثمنٍ أو لا يَجِدُ من يُناقشُهُ في شرائه فيبخَسُ ثَمَنَهُ على بائعه. ثم إذا حَصَّلَ فوائدَ الزراعة ... من حرير او عسل او سُكَّر ... يُكلِّفُ (أصحابُ الدولة) اهلَ تلك الأصناف ... بشراء تلك البضائع ولا يرضَوْنَ إلا بأثمانها إلاَّ القِيَمَ وازْيَدَ ... وقد تَنتَهي الحالُ ... الى انهم يتعرضون لشراء الغَلاَّت والسِلَع من أربابها الواردين على بَلَدِهم ويَفرِضون لذلك من الثَّمَنِ ما يشاءون ثم يَبيعونها في وَقتِها لمن تحتَ أيديهم من الرعايا بما يَفرِضون من الثمن. وهذه أشدُّ من الأولى واقربُ الى فساد الرعية واختلال أحوالهم».

قال ابن خلدون (ص ٢٩٤):

اعلم أن مَبنَى المُلك على أساسين: الأوَّلُ الشوكةُ[1] والعصبية وهو المعبَّرُ عنه بالجُنْد، والثاني المالُ الذي هو قِوامُ أولئك الجند و (به)

---

(١) الشوكة: القوة، السلاح.

إقامة ما يحتاج اليه الملك من الأحوال . والخلل اذا طرق الدولة طرقها[1] من هذين الاساسين .

واعلم أن تمهيد[2] الدولة وتأسيسها إنما يكون بالعصبية ، وأنه لا بدّ من عصبية كبري[3] جامعة للعصائب مستتبعة لها ، وهي عصبية صاحب الدولة الخاصة من عشيرة وقبيلة . فاذا جاءت الدولة طبيعة الملك من الترف وجدع أنوف[4] أهل العصبية . كان أول (ما يفعل الملك) أن يجدع أنف عشيرته وذوي قرباه المقاسمين له في اسم الملك .... ثم يأخذ الترف أيضاً (أهل العصبية) أكثر من سواهم لمكانهم من الملك والعز والغلب فيحيط بهم هادمان : الترف والقهر .....

ويحس بذلك أهل العصائب الأخرى فيتجاسرون عليه وعلى بطانته تجاسراً طبيعياً .... (فتضعف عصبية الملك) وتقل الحامية التي تنزل بالأطراف فيتجاسر الرعايا على نقض الدعوة في تلك الأطراف ويبادر الخوارج على الدولة (الثائرون) الى تلك الأطراف طمعاً بمبايعة أهل القاصية (البعيدين عن العاصمة) لهم (واثقين بأن الحامية لا تستطيع لقلة عددها وضعفها أن تصل اليهم) .

ولا يزال ذلك يتدرج ، ونطاق الدولة يتضايق حتى يصير الخوارج في أقرب الاماكن الى مركز الدولة . وربما انقسمت الدولة عند ذلك بدولتين أو ثلاث ..... ويقوم بأمرها غير أهل عصبيتها (الأولين) ....

---

(١) طرق الرجل الباب : قرعه ؛ وطرق الرجل القوم أتاهم ليلا .

(٢) تمهيد الأمر : تسويته واصلاحه والتمكين له (لذلك وجب أن يقول ابن خلدون : ان تأسيس الدولة وتمهيدها) .

(٣) كبرى = كبيرة (استعمال كبرى نعتاً لاسم النكرة خلاف القاعدة) .

(٤) جدع أنف خصمه : أذله .

وأمّا الخللُ الذي يتطرق من جهة المال . فاعلم أنّ الدولة في أوّل أمرها تكونُ بَدَويّةً.... فتتجافى عن الإمعان في الجباية (لأنّها لا تحتاج الى مال كثير) .

ثمّ يستفحلُ المُلْكُ فيدعو الى الترفِ . ويكثُرُ الإنفاقُ بسببه فتعظُمُ نَفَقَاتُ السُّلطانِ وأهلِ الدولة ... ثمّ يعظُمُ التَرَفُ فيكثُرُ الإسرافُ في النفقات وينتشر ذلك في الرَعِيّة . لأنّ الناسَ على دينِ ملوكها وعوائدها ..... ثمّ تزيدُ عوائدُ الترفِ (في أهل الدولة) فلا تفي بها المكوسُ ، وتكونُ الدولةُ قد استفحلَتْ في الاستطالة والقَهْرِ لمن تحت يَدِها من الرعايا فتمتدُّ أيديهم الى جَمْعِ المالِ من الرعايا من مَكْسٍ أو تجارة أو نقدٍ بِشُبْهَةٍ أو غير شبهة . ويكون الجندُ في ذلك الطور قد تجاسروا على الدولة بما لَحِقَهَا من الفَشَلِ[1] والهَرَمِ في العصبية .... ويكون الوَهْنُ في هذا قد لَحِقَ الشَوْكَةَ وضَعُفَتْ (الدولة) عن الاستطالة والقهر فتنصرفُ سياسةُ صاحب الدولة حينئذ الى مُداراة الأمور ببَذْلِ المال (فلا يفيده ذلك) . ويعظُمُ الهَرَمُ بالدولة ويتجاسر عليها أهلُ النواحي ، والدولةُ تنحلُّ عُراها في كلّ طور من هذه (الاطوار) حتّى تُفْضِيَ الى الهلاك وتتعرّضَ لاستيلاء الطُلاّب . فإن قَصَدَها طالبٌ انْتَزَعَها من أيدي القائمين بها ، وإلاّ بَقِيَتْ وَهِيَ تَتَلاشى الى أن تَضْمَحِلَّ .

العلم والتعليم

العلمُ من توابع الحياة في الحضر ، لحاجة أهلِ الحَضَرِ إليه ولأنه أحياناً من عوائدِ الترف وحُبِّ الاطّلاع والثقافة . والعلومُ صِنفان :

---

(١) الفشل : الضعف .

صنفٌ يهتدي اليه الإنسانُ بفكره كالعلوم الرياضية والطبيعية والعقلية ، وصنف مُستَنِدٌ الى الواضع الشرعي كعلوم الدين واللغة .

ويستعرضُ ابنُ خلدون العلومَ في مقدمته ويفسِّرُها ويؤرّخها . وهو يرى أن الحضارةَ تُوسِّعُ المداركَ الإنسانيةَ ، كما يرى أن إجادة علمٍ ما تُسهِّلُ الإجادة في علمٍ آخرَ ، وكلّما أجادَ الانسانُ عدداً أكبرَ من العلوم كان تعلّمه للعلوم الباقية أهونَ عليه .

وابنُ خلدون يعتقد أنْ لا فائدةَ من الفلسفة الماورائية لأنها وراء نطاق العقل ؛ كما أنه ينكر ثمرةَ الكيمياء في تحويل المعادن الخسيسة الى معادنَ شريفة . وكذلك قال ببُطْلان صناعةِ النجوم (التنجيم) التي يُقْصَدُ منها معرفةُ الغيب من طريق الكواكب ، لأن تأثيرَ الكواكبِ في ما تحتها باطلٌ إذ تبين في بابِ التوحيد أن لا فاعلَ الا الله .

التربية والتعليم (راجع ص ٥٣٣)

التعليمُ عند ابن خلدون صناعةٌ خاصةٌ غايتُها إثباتُ ملَكةِ العلمِ في نفوس المتعلّمين (لا حملُ المتعلّمين على حفظ فروعِ العلم) . وهو يضعُ للتعليم منهجَيْن يجبُ أن يُطبَّقا في وقتٍ واحدٍ : منهج التوسّع ومنهج التدرّج .

يبدأ تعليمُ الصغيرِ بالتدرّج به من الأسهل إلى الأقلِّ سهولةً في ثلاثة تكرارات شيئاً فشيئاً وقليلاً قليلاً : ففي المرّة الأولى نلقّنُ المتعلّمَ مسائلَ يسيرةً من علمٍ ما ونَشْرَحُها له شرحاً يتفق مع قوة عقله واستعداده لقبول العلم ، فيصبحُ له في ذلك العلم ملَكةٌ جزئيةٌ ضعيفةٌ ، ولكنها كافيةٌ لأن تُهيّئَه لفهْم ذلك العلم وتحصيل مسائله . وفي المرة الثانية نتوسّع في تلقين المتعلّم ونستوفي له شَرْحَ ذلك العلم حتى تَجودَ ملكتُه فيه ويطّلع

على كثير من تفاصيله . وفي المرّة الثالثة نشرحُ للمتعلم غوامضَ العلم ومشاكلَه فيستولي على مَلَكَةِ ذلك العلم . وربَّما استطاعَ بعضُ الناسِ الإحاطةَ بعلمٍ ما في أقلَّ من ثلاثةِ تكرارات .

وابنُ خلدون ينصحُ بألاَّ تَنْقُلَ المتعلّمَ من علمٍ الى علمٍ قبل أن يُحيطَ بالعلمِ الأولِ لئلا ينقسمَ بالُه بينَ العلومِ فلا يظفرُ بشيءٍ منها .

وكذلكَ ينصحُ ابنُ خلدون بالاعتدال في توزيع جَلَساتِ العلم (جدول الدروس) فلا نُباعدُ بينَها حتّى ينسى المتعلمُ في موعدِ الجلسة التالية ما كان قد تعلّمه في الجلسة السابقة (ثم لا نُراكمُ دُروسَ المادة الواحدة حتّى لا نَترُكَ للمتعلم فرصةً يَستَقِرُّ في أثنائها في نَفْسِ المتعلم ما يتعلّمه في تلك الدروس) .

ثم إن الشدّةَ على المتعلمين ، لا سيّما الصغارُ منهم ، مُضِرَّةٌ بهم لأنها تَحولُ دونَ اكتسابِ المَلَكَة . ومن كان مرباه بالعَسْفِ والقهرِ من المتعلمين ... سَطا به القهرُ وضيّق (ذلك) على النَفسِ في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسلِ وحمَله على الكَذِبِ والخُبْثِ ، وهو التظاهرُ بغيرِ ما في ضميرِه خوفاً مِنَ انبساط الأيدي إليه بالقَهرِ عليه » ، فتفسُدُ فيه مَعاني الإنسانية ويصيرُ عيالاً على غيره ، ثم تكسَلُ النفسُ عن اكتسابِ الفضائلِ والخُلُقِ الجميل .

وينصحُ ابنُ خلدون المتعلّمين ، إذا أتمّوا عِلمَهم في بلادِهم ، أن يَقْصِدوا المَشْيَخَةَ (كِبارَ الاساتذة) في البلاد المختلفة ليَلْتَقوا بهم شخصياً وليَستَكمِلوا فنونَ العلم وطرائقه ويَعرِفوا المذاهبَ المختلفة فيه والآراء ، لأن حُصولَ ملكة العلم (إتقانه) من المباشرة والتلقين أشدُّ استحكاماً وأقوى رُسوخاً ، ولا سيما عند تعدُّدِ الأساتذة وتنوّعِهم .

وكذلك يرى ابنُ خلدون أن التعلّم لا يَحصُلُ كُلُّه بالاستعداد والجدِّ ، وأنّ هناك جُزْءاً طبيعياً يُتَلَقَّى بالفتح من الله : « فإذا حصَلَ لك ارتباكٌ في فَهْمِكَ او تشغيبٌ بالشُبُهات فاطْرَحْ ذلك .... واتركْ الأمرَ الصناعيَّ جُمْلَةً واخلُصْ الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فُطِرْتَ عليه ... ثم فرِّغْ ذهنَكَ فيه للغَوْصِ على مَرامِكَ منه ... مُتَعَرِّضاً للفتح من الله .. »

ولا ريبَ في أنّ قولَ ابن خلدون هذا يوافقُ قولَنا في علم النفس إن العقلَ يَكِلُّ من مُتابعة الجُهْدِ والتركيز فيبطُؤ تفهُّمُهُ للقضايا ويكسَلُ . فإذا نحن أجْمَمْنا العقلَ (تَرَكْنا له فُرصةً يستريحُ في أثنائها) عادَ إليه نَشاطُه الأولُ واستأنفَ فَهْمَ القضايا كعادته .

والعلوم في رأي ابن خلدون نوعان : علومٌ مقصودةٌ لِذاتِها كتفسير القُرْآن والحديث والفقهِ والطبيعيات والالهيات ، ثم علومٌ آليةٌ كالنَحْوِ والبلاغة والحساب والمَنْطق . وبما أن العلومَ الآلية وسائلُ إلى فَهْمِ العلوم المقصودة لذاتِها فعلى المتعلّم أن يأخُذَ منها بقَدْرٍ كافٍ لفَهْمِ العلوم المقصودة . ولكن يجوزُ لِنَفَرٍ قليلين أنْ يتوسّعوا في العلوم الآلية إذا كان لَهُمُ استعدادٌ خاصٌ لذلك ، وإذا كان لهم منها فائدةٌ (كتدريسها مثلاً) .

موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة

كان ابنُ خَلدون – في معالجته لفنون المعرفة ولأمور الحياة – عالِماً اجتماعياً يأخُذُ بالأسباب المادّية وبالأحوال السائدة والعادات الواقعة المألوفة ولا يَحفِلُ بما لا يقعُ تحت الحِسّ ولا بما يُنْتِجُ من الافتراض والجَدَل النظريّ .

انّ العقل البشريَّ – عقلَ كلِّ شخص بمفرده – قاصرٌ عن الإحاطة بالوجود المحسوس وعن النفوذ الى الوجود الغَيْبي الخارج عن نِطاق الحس ،

فلا يجوزُ لهذا العقل البشريّ أن يدّعي العلمَ بكل شيء . وابن خلدون - في حياته العامّة - أشعَريّ[1] يؤمن بأنّ الله يختارُ من خلقه رُسُلاً ثمّ يُوحي إليهم بحقائقَ من الوجود فوقَ طورِ العقلِ البشريّ وفوق طور النفس الانسانية .

ثمّ إنّ الفلسفة - النّظرَ في الموجودات بعين العقل البشريّ وبالمَنْطق الإنسانيّ - تستطيعُ أن تَصِلَ الى عددٍ من جوانب المعرفة المادّية في إطارِها الاجتماعيّ الخاضعِ للحسّ والمتّصل بالحياة الواقعة في نطاق الاختبار الإنسانيّ . ومع ذلك فإنّ الفلسفةَ لا يُمْكِنُ أن تَصِلَ بالإنسان الى معرفة صحيحة لهذه الجوانب من الوجود . أمّا عالَم ما بعدَ الطبيعة فلا قُدْرةَ للعقل الإنساني على اقتحامه ولذلك وَجَبَ على الإنسان أن يَتْرُكَ الخوضَ في وجوهه إذ لا يمكن التوصّلُ إليها ولا البُرْهان عليها . وما دامَ العقلُ البشريّ قاصراً على إدراك جوانبَ من الموجودات المادّيّة الواقعة تحتَ الحسّ ، فانّه لا يستطيعُ إدراك الذوات[2] الروحانية التي لا يَصِلُ إليها الحِسّ .

قال ابن خلدون (ص ٤٧٨) :

« وأمّا العلومُ العقليّةُ التي هي طبيعيةٌ للإنسان ، من حيثُ إنّه ذو فِكْرٍ ، فهي غير مُخْتَصَّة بملّة بل يوجد النظر فيها لأهل المِلَلِ كلِّهم ويَسْتَوُونَ في مداركها ومباحثها . وهي موجودةٌ في النوع الانساني منذ

---

(١) أشعرى: من أتباع المذهب الأشعرى . صاحب هذا المذهب أبو الحسن الأشعرى (ت ٣٣٠ هـ = ٩٤٢ م) . والأشعرية (أتباع المذهب الأشعري) يقدمون - في الاعتقاد والتصديق - ما ورد في النقل (الخبر المروي من طريق الدين) على العقل (تحكيم المنطق الإنساني في حقيقة الموجودات) . والواقع أن آراء الأشعرية هي آراء أهل السنة والجماعة (الكثرة من المسلمين) ، أي الآراء التي جاءت في الاسلام .

(٢) الذوات : الجواهر = حقائق الاشياء . ذات الانسان : الخاصة التي بها أصبح « هذا الكائن » انساناً . الذوات الروحانية : المدارك المطلقة المجردة من المادة ، كالنفس والشرف والملائكة .

كان عُمرانُ الخليقة . وتسمّى هذه العلوم علومَ الفلسفة والحكمة ، وهي مشتملة على أربعة علوم : الاول **علم المَنطِق** — وهو علمٌ يَعْصِمُ الذهنَ عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة ، وفائدتُه تمييزُ الخطأ من الصواب فيما يلتمسُه الناظرُ في الموجودات وعوارضها ليَقِفَ على تحقيق الحقّ في الكائنات بمُنتهى فكرِه — . ثمّ النظرُ بعدَ ذلك عندهم إمّا في المَحسوسات من الأجسام العُنصرية والمكوّنة عنها من المَعدِن والنبات والحَيَوان و (من) الأجسام الفَلَكيّة والحَرَكات الطبيعية والنفس التي تَنبَعِثُ عنها الحَرَكاتُ وغير ذلك ، ويُسمّى هذا الفنّ **بالعلم الطبيعي** ، وهو الثاني منها . وإمّا أن يكون النظرُ في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيّات ، ويسمّونه **العلمَ الإلٰهيَّ** ، وهو الثالثُ منها . والعلم الرابع وهو الناظر في المقادير ، ويشتملُ على أربعة علوم وتسمّى **التَعاليم** ، أوّلها علمُ الهندسة وهو النظرُ في المقادير على الاطلاق إمّا المنفصلة من حيث كونها معدودةً أو المتّصلة وهي إمّا ذو بُعْدٍ واحد وهو الخطُّ ، أو ذو بُعْدَيْن وهو السَطْحُ ، أو ذو أبعاد ثلاثة وهو الجسم التَعْليمي . [هذا العلم] ينظر في هذه المقادير وما يَعْرِضُ لها إمّا من حيثُ ذاتُها أو من حيثُ نسبةُ بعضِها الى بعض . وثانيها علم الأرثماطيقي وهو معرفةُ ما يَعْرِضُ للكمّ المنفصل الذي هو العَدَدُ ويؤخذ (؟) له من الخواصّ والعوارض اللاحقة . وثالثها علم الموسيقى وهو معرفة نسَبِ الأصوات والنَغَم بعضِها من بعض وتقديرُها بالعدد ، وثمرتُه معرفةُ تلاحين الغناء . ورابعها علم الهَيْئة ، وهو تعيينُ الأشكال للأفلاك وتعدُّدُها لكلّ كوكب من السيّارة والقيام على معرفة ذلك من قِبَل الحركات السماوية المشاهَدَة الموجودة لكلٍّ منها ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها .

فهذه أصولُ العلوم الفلسفية ، وهيَ سبعةٌ : المَنطِقُ ، وهو المقدَّم

منها ، وبعده التعاليمُ: فالأرثماطيقي أولاً ثمَّ الهندسة ثمَّ الهيئة ثمَّ الموسيقى ثمَّ الطبيعيّات ثمّ الالهيّات . ولكلٍّ واحد منها فروعٌ تتفرَّعُ عنه . فمن فروع الطبيعيّات الطبُّ .....

– علم الكلام :

قال ابن خلدون (ص ٤٥٩) :

« علمُ الكلام هو علمٌ يتضمّن الحِجاجَ عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقلية والردَّ على المُبْتَدِعة المُنْحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السَّلَف وأهلِ السُّنّة . وسرُّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد ......

« إنَّ الحوادثَ في عالَم الكائنات ، سواءٌ أكانتْ من الذّوات أو من الأفعال البشرية أو الحيَوانية ، لا بدَّ لها من أسباب متقدّمة عليها بها تَقَعُ في مستقَرِّ العادة وعنها يتِمُّ كونها [1] . وكلٌّ واحد من هذه الأسباب حادثٌ أيضاً فلا بدَّ له من أسباب أُخرَ . ولا تزالُ الأسباب مرتَقِيَةً حتّى تنتهيَ الى مسبِّب الأسباب ومُوجِدها سبحانَه لا الهَ إلاَّ هو .

« وتلك الاسبابُ في ارتقائها تَتَفَسَّحُ وتتضاعفُ طولاً وعرضاً ، ويَحارُ العقلُ في إدراكها وتعديدها .... والأفعال البشرية والحيَوانية من جُملة أسبابها في الشاهد القُصود والإرادات .... والقُصودُ والإراداتُ أمورٌ نفسانية ناشئةٌ في الغالب عن تصوّرات سابقة يتْلو بعضُها بعضاً ، وتلك التصوّراتُ هي أسباب الفعل . وقد تكونُ أسبابُ تلك التصوّرات تصوّرات أُخرى . وكلُّ ما يَقَعُ في النفس من التصوّرات مجهولٌ سَبَبُهُ ، إذ لا يطَّلِعُ أحدٌ على مبادىء الأمور النفسانية ولا على ترتيبها ، إنّما هي

(١) عنها (عن هذه الأسباب) يتم كونها (كون تلك الحوادث) ...

أشياءَ يُلقيها اللهُ في الفكرِ يَتْبَعُ بعضُها بعضاً ، والانسانُ عاجزٌ عن معرفةِ مبادئها وغاياتها وانَّما يُحيطُ عِلماً في الغالبِ بالأسبابِ التي هي طبيعةٌ ظاهرةٌ ويَقَعُ في مداركها على نظامٍ وترتيبٍ لأنَّ الطبيعةَ محصورةٌ للنفسِ وتحتَ طَوْرِها ؛ وأمَّا التصوُّراتُ فنطاقُها أوسعُ من نطاقِ النفسِ لأنّها للعقلِ الذي هو فوقَ طورِ النفسِ فلا تُدْرِكُ (النفس) الكثيرَ منها فضلاً عن الإحاطة .....

« ولا تَثِقَنَّ بما يَزْعُمُ لك الفكرُ من أنّه مقتدرٌ على الإحاطةِ بالكائناتِ وأسبابِها والوقوفِ على تفصيلِ الوجودِ كلّه وسَفِّهْ رأيَه في ذلك . واعلمْ أنَّ الوجودَ عند كلِّ مُدْرِكٍ في بادىءِ رأيِه مُنْحَصِرٌ في مداركِه لا يَعْدوها ، والأمرُ في نفسِه بخلافِ ذلك والحقُّ من ورائِه . ألا ترى الأصمَّ كيفَ ينحصرُ الوجودُ عنده في المحسوساتِ الأربعِ والمعقولاتِ ويَسْقُطُ من الوجودِ عندَه صِنفُ المسموعات؟.....

« فاذا علمتَ ذلك ، فلعلَّ هُنالك ضرباً من الإدراكِ غيرَ مُدْرَكاتِنا ، لأنَّ إدراكاتِنا مخلوقةٌ مُحْدَثَةٌ ، وخَلْقُ اللهِ أكبرُ من خلقِ الناسِ ، والحَصْرُ مجهولٌ ، والوجودُ أوسعُ نطاقاً من ذلك . والله من ورائهم مُحيط . فاتَّهِمْ إدراكَكَ ومُدْرَكاتِكَ في الحَصْرِ واتَّبِعْ ما أمرَ الشارعُ لأنّه (لأنَّ ما أمر به الشارعُ : الرسولُ) من طَوْرٍ فوقَ إدراكِكَ ومن نطاقٍ أوسعَ من نطاقِ عقلِكَ .

« وليس ذلك بقادحٍ في العقلِ ومَداركِه ، بل العقلُ ميزانٌ صحيحٌ فأحكامُه يقينيّةٌ لا كَذِبَ فيها ، غيرَ أنّكَ لاتطمعُ أن تَزِنَ به أمورَ التوحيدِ والآخرةِ وحقيقةَ النُّبُوَّةِ وحقائقَ الصفاتِ الالهيةِ وكلَّ ما وراءَ طَوْرِه فانَّ ذلك طَمَعٌ في مُحالٍ . ومثالُ ذلك مثالُ رجلٍ رأى الميزانَ الذي

يُوزَنُ به الذهبُ فطمِعَ أن يزِنَ به الجبال .....

« وإذ تبيَّنَ ذلك فلعلَّ الأسبابَ إذا تجاوزتْ في الارتقاء نطاقَ إدراكنا ووجودنا خَرجَتْ عن أن تكونَ مُدْرَكةً فيَضِلَّ العقلُ في بَيْداء الأوهامِ ويحارُ وينْقطِعُ ..... »

– إبطال الفلسفة :

قال ابنُ خلدون (ص ٥١٤/٩٩٢)

هذه العلوم[1] عارضةٌ في العُمران ، وضَرَرُها في الدين كثيرٌ فوَجَبَ أن يُصْدَعَ بشأنها[2] ويُكشَفَ عن المُعْتقَدِ الحقِّ فيها . وذلك أنَّ قوماً من عُقَلاءِ النوع الانساني زَعَموا أنَّ الوُجودَ كلَّه ، الحسيَّ منه وما وراء الحسِّ ، تُدْرَكُ ذَواتُه وأحوالُه بأسبابها وعِلَلِها بالأنظار الفكرية والأقْيِسةِ العقلية ، و (زعموا أيضاً) أنَّ تصحيحَ العقائد الإيمانية (إنَّما هو) من قِبَلِ النظرِ لا من جِهةِ السمع[3] فإنَّها[4] بعضٌ من مَدارك العقل .

٥١٥/٩٩٤ ثمَّ يزعُمون أنَّ السعادةَ في إدراكِ الموجودات كلِّها – ما في الحسِّ (منها) وما وراءَ الحسِّ – بهذا النَّظَرِ وتلك البراهين . وحاصلُ مداركِهم في الوُجود .... أنَّهم عثَروا أوَّلاً على الجسم السُّفليّ بحكم الشُّهود والحِسِّ[5] ، ثمَّ ترَقَّى إدراكُهم قليلاً فشعَروا بوجود النفس

---

(١) هذه العلوم = علم التنجيم والصنعة (الكيمياء القديمة: محاولة تحويل المعادن الخسيسة الى معادن شريفة) .

(٢) كذا في الأصل . اقرأ : يصد (بضم الياء وفتح الصاد وتشديد الدال) عنها .

(٣) النظر : تحكيم العقل والمنطق . السمع : العمل بما يروى (بضم الياء) في الدين .

(٤) فانها أي المدارك الحسية والعقلية والروحانية .

(٥) الجسم السفلي : الارض التي نعيش عليها . بحكم الشهود : بحسب ما نشهده ونختبره .

من قبيل الحركة والحس في الحيوانات ؛ ووقف إدراكهم فقصوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء[1] على الذات الإنسانية ، ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كالإنسان .... ويزعمون أن السعادة (انما هي) في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء — مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل — وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع[2] .... وأن الجهل بذلك هو الشقاء . وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة .....

٥١٦/٩٩٥ « وأعلم أن الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه . فأما إسنادهم الموجودات كلها الى العقل الأول[3] واكتفاؤهم به في الترقي الى الواجب[4] فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله[5] ، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك .... وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه (وحدهما) فهي قاصرة وغير وافية بالغرض » .

٥١٦/٩٩٧ « وأما ما كان منها[6] في الموجودات التي وراء الحس

---

(١) القضاء : الحكم على الأمور والتمييز بينها .

(٢) لو لم يجيء شرع (دين — لو لم يبعث الله رسلا) لعرف الانسان بعقله وحده جميع هذه الأمور .

(•) الرقم الأول يدل على الصفحة في نسخة المطبعة الأدبية (بيروت ١٩٠٠ م) ، والرقم الثاني يدل على الصفحة في نسخة دار الكتاب اللبناني (بيروت ١٩٦١ م) .

(٣) العقل الأول : الموجود الروحي الذي صدر من الله (بحسب المذهب الاسكندراني ونظرية الفيض) . هذا العقل هو الذي يباشر تدبير الوجود المادي في رأيهم .

(٤) الواجب = الواجب الوجود بنفسه ، الموجود الأول (الله) .

(٥) رتب خلق الله : الانبياء والرسل والملائكة .

(٦) من فروع الفلسفة .

- وهي الروحانيّاتُ - ويُسمّونه العلمَ الالهيَّ وعلمَ ما بعدَ الطبيعة[1] ، فإنَّ ذواتِها مجهولةٌ رأساً ، ولا يُمكِنُ التوصّلُ إليها ولا البرهانُ عليها ، لأنَّ تجريدَ المعقولاتِ منَ الموجوداتِ الخارجيّةِ الشخصيّةِ إنّما هو مُمكِنٌ في ما هو مُدْرَكٌ لنا . ونحن لا نُدْرِكُ الذواتَ الروحانيةَ حتّى نُجرِّدَ منها ماهيّاتٍ أُخرى ، (وذلك لـ) حجابِ الحسِّ (الذي) بينَنا وبينَها . (من أجل ذلك) لا يتأتّى لنا برهانٌ عليها ، ولا مَدْرَكَ لنا في إثباتِ وجودِها .... وقد صرّحَ بذلك مُحقّقوهم لمّا ذهبوا إلى أنَّ ما لا مادّةَ له لا يمكِنُ البرهانُ عليه . لأنَّ مقدّماتِ البرهانِ من شرْطِها أن تكونَ ذاتيّةً . وقد قال كبيرُهم أفلاطونُ : إنَّ الالهيات لا يُوصَلُ فيها إلى يقين ، وانّما يُقالُ فيها بالأحقِّ والأَوْلى . يَعْني (أفلاطونُ بـ) الظنِّ . وإذا كنّا انّما نَحْصُلُ بعدَ التعَبِ على الظن فقطْ ، فيكفينا الظنُّ الذي كان أوّلاً . فأيُّ فائدةٍ لهذه العلومِ وللاشتغالِ بها ؟ ...

١٠٠١/٥١٩ « فهذا العلمُ غيرُ وافٍ بمقاصدِهم التي حوّموا[2] عليها ، معَ ما فيه من مُخالفةِ الشرائعِ وظَواهرِها . وليسَ له - فيما علِمنا - إلا ثمرةٌ واحدةٌ هي شحْذُ الذهنِ في ترتيبِ الأدلّةِ والحِجاجِ لتحصيلِ مَلَكةِ الجَوْدةِ والصوابِ في البراهين ، وذلك أنَّ نَظْمَ المقاييسِ وتركيبَها على وجهِ الإحكامِ والإتقانِ هو كما شرَطوه في صناعتِهم المَنْطقيّةِ .... فيَسْتَوْلي الناظرُ فيها بكثْرةِ استعمالِ البراهينِ بشُروطِها على مَلَكةِ الإتقانِ والصوابِ في الحِجاجِ[3] والاستدلالاتِ ، لأنّها وإنْ كانت غيرَ وافية

(١) علم ما بعد الطبيعة : علم الفلسفة المطلقة (المادة والصورة والسبب والحركة والكلام في الله والآخرة ، الخ) .

(٢) حوم حل الأمر : طاف حوله .

(٣) الحجاج : الجدال ومحاولة اقامة البراهين على أن أمراً ما صحيح .

بمَقْصودِهم فهِيَ أصحُّ ما علِمناه من قوانين الأنظار » .

۱۰۰۱/٥١۹ ، هذه ثمرةُ هذه الصناعة معَ الاطّلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ومضارُّها ما علِمتَ . فليكُنِ الناظرُ فيها مُتحرِّزاً جُهْدَهُ من مَعاطِبِها ، وليكُنْ نَظَرُ من يَنْظُرُ فيها بعدَ الامتلاء من الشرْعيّات[1] والاطّلاع على التفسير والفقه[2] . ولا يُكبَّنَّ أحدٌ عليها وهو خِلْوٌ من علوم المِلّة[3] فَقَلَّ أن يَسْلَم لذلك من مَعاطِبِها » .

في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها (۱۰۰۲/٥۹) .

« هذه الصناعةُ يزعُمُ أهلُها أنهم يَعرِفون بها الكائنات[4] في عالم العَناصر قبلَ وُجودِها ، من قِبَل معرفة قُوى الكواكب وتأثيرها في المُوَلّدات العُنْصُرية مُفردةً ومُجتمعةً[5] .....

« فالمُتقدِّمون منهم[6] يَرَوْنَ أن معرفة قُوى الكواكب وتأثيراتها بالتجربة أمرٌ تقصُرُ الأعمارُ (دونه) ..... وأمّا بطْلَيْمُوس ومَنْ تبِعَهُ من المتأخرين فيَرَوْنَ أنَّ دلالةَ الكواكب على ذلك دَلالةٌ طبيعيّةٌ من قِبَل مِزاجٍ يحصُلُ للكواكب في الكائنات العنصرية ، قال لأنّ فِعلَ النَّيِّرين[7] وأثرَهما في العُنْصُريّات ظاهرٌ لا يَسَعُ أحداً جَحْدُهُ مِثْلَ

(۱) الشرعيات = العلوم الشرعية (الدينية) .

(۲) التفسير = تفسير القرآن الكريم . الفقه : علم الدين في الاسلام ، والنظر في أدلة فروع الدين (العبادات والمعاملات الاجتماعية والتجارية) .

(۳) الملة : الدين (الاسلام) .

(٤) الكائنات جمع كائنة : واقعة ، حادثة .

(٥) مفردة ومجتمعة حال من الكواكب (يؤثر في الحادثة الواحدة كوكب واحد أو كواكب متعددة) .

(٦) منهم : من فلاسفة اليونان .

(۷) النيران (بتشديد الياء) : الشمس والقمر .

فِعْلِ الشمسِ في تَبَدُّلِ الفُصولِ وأَمْزِجَتِها و (في) نُضْجِ الثمرِ وغيرِ ذلك و (مثل) فِعْلِ القمرِ في الرُّطوباتِ والماءِ وإنضاجِ المَوادِّ المتعفِّنةِ وفواكهِ القثاء[1] ..... وإذا عَرَفْنا قُوى الكواكبِ كلِّها فهي مُؤثِّرةٌ في الهواء ، والمِزاجُ الذي يَصِلُ للهواءِ يحصُلُ لِما تحتَها من المُوَلَّداتِ وتتخلَّقُ به النُّطَفُ[2] والبِزْرُ وتصيرُ حالاً للبدنِ المُتكوِّنِ منها ......

« ومَدْرَكُ بَطْلَيْموسَ في إثباتِ القوى للكواكبِ الخَمْسَةِ[3] ، بقياسِها إلى الشمسِ ، مدركٌ ضعيفٌ لأنَّ قوَّةَ الشمسِ غالبةٌ لجميعِ القوى مِنَ الكواكبِ فقَلَّ أن يُشْعَرَ بالزيادةِ فيها أو النُّقصانِ منها عندَ المُقارنةِ (بين أثرِ الشمسِ في الموجوداتِ وبين أثرِ الكواكبِ) .... ثمَّ إنَّ تأثيرَ الكواكبِ في ما تحتَها باطلٌ ، إذ قد تَبَيَّنَ في بابِ التوحيدِ أنْ لا فاعلَ إلا اللهُ .

« والنُّبُوّاتُ أيضاً مُنْكِرةٌ لشأنِ النجومِ وتأثيراتِها ، واستقراءُ الشرعيّاتِ شاهدٌ بذلك مثلَ قولِه : إنَّ الشمسَ والقمرَ لا يُخْسَفانِ لموتِ أحدٍ ولا لحياتِه[4] .....

« فقد بانَ لك بُطْلانُ هذه الصناعةِ من طريقِ الشَّرْعِ وضَعْفُ مَدارِكِها مَعَ ذلك مِنْ طريقِ العقلِ ، مَعَ ما لها من المَضارِّ في العُمْرانِ

(١) القثاء : والقنو (بكسر القاف) العذق (بكسر العين) وهو من النخل كالعنقود من العنب ، وجمعها أقناء وقنوان (بضم القاف) - راجع المعجم الوسيط ٢ : ٧٧٠ .
- والعامة يقولون إن القثاء (بالثاء ، وبكسر القاف أو ضمها) والخيار أيضاً يسرع نموهما في الليالي المقمرة .

(٢) النطفة (بضم النون) : المني الذي يتخلق جنيناً .

(٣) الكواكب الخمسة السيارة (راجع ، فوق ، ص ٤٥ ، ٥٠) .

(٤) هذا حديث شريف (قول لمحمد رسول الله) .

الإنساني بما ينشأ في عقائد العوام من الفساد إذا اتّفق الصدقُ من أحكامها في بعض الأحايين اتفاقاً لا يَرْجِعُ الى تعليل ولا تحقيق فيَلْهَجُ بذلك من لا معرفة له ويَظُنُّ اطّرادَ الصدقِ في أحكامها ؛ وليس (الأمر) كذلك ».

في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها (١٠١٠/٥٢٤) :

« اعلَمْ أنّ كثيراً من العاجزين عن (كسب) مَعاشِهِم (بالطرق الطبيعية) تَحْمِلُهُمُ المطامعُ على انتحال هذه الصناعة ..... وانّما أطْمَعَهُمْ في ذلك رُؤْيةُ أنّ المعادنَ تَستحيلُ ويَنقلبُ بعضُها إلى بعضٍ للمادّةِ المشتركة ، فيحاولون بالعلاج[1] صيرورةَ الفِضّةِ ذهَباً والنحاسِ والقَصْدِيرِ فِضّةً ، ويَحْسَبُونَ أنّها من مُمْكِناتِ عالَمِ الطبيعة . ثمّ (انّ) منهم مَنْ يقتصر في ذلك على الدَّلْسِ[2] كتمويهِ الفِضّةِ بالذهب أو النحاس بالفِضّة أو خَلْطِهما على نِسْبَةِ جُزْءٍ أو جزئين أو ثلاثة[3] ....

« وأمّا مَنِ انتَحَلَ هذه الصناعةَ وطَلَبَ إحالةَ الفِضّةِ للذهبِ ، والرصاص والنُحاس والقصدير الى الفِضّةِ بذلك النَّحْوِ من العِلاجِ وبالإكسير ، ..... فلا نعلَمُ أنّ أحداً من أهل العلم تمّ له هذا الغَرَضُ أو حَصَلَ منه على بُغْيَة .....

« ثمّ (انّ) كلَّ مُتَكَوِّنٍ في زمان فلا بُدَّ له مِنَ اختلافِ أطوارِه وانتقالِه في زمن التكوين من طَوْرٍ الى طورٍ حتى يَنْتَهِيَ الى غايته ....

---

(١) العلاج : اخضاع المعدن لتفاعل كيماوي معين أو لإحماء بالنار .

(٢) الدلس (بسكون اللام) : الخديعة .

(٣) يقصد خلط الذهب والفضة أو خلط النحاس والفضة بنسب معلومة .

فانظُرْ الى الذهب ما يكونُ له في مَعْدِنه[1] من الأطوار وما ينتقلُ فيه من الأحوال، فيَحتاجُ صاحبُ الكيمياء إلى أن يُساوِقَ فِعْلَ الطبيعة في المَعْدِنِ ويُحاذيَهُ بتدْبيره وعلاجه الى أن يَتِمَّ .... ووجهٌ آخرُ في استحالة (مَعْدِن الى معدن) هو أنَّ الطبيعة لا تَتْرُكُ أقربَ الطُرُقِ في أفعالها وترتكبُ الأعوصَ والأبعد. فلو كان هذا الطريقُ الصناعيُّ الذي يزعُمون - أنَّه صحيحٌ وأنَّه أقربُ من طريقِ الطبيعة في مَعْدِنِها وأقلُّ زماناً - لما تَرَكَتْهُ الطبيعةُ إلى طريقِها الذي سَلَكَتْه في كَوْنِ الذهبِ والفِضَّة. وأمَّا الكيمياء فلم يُنْقَلْ عن أحدٍ من أهلِ العلم أنَّه عَثَرَ عليها ولا على طريقِها؛ وما زال مُنْتَحِلوها يَخْبُطُونَ فيها خَبْطَ عَشْواءَ.

«(ثُمَّ) انَّ الكيمياء - إن صحَّ وجودُها - فليستْ من بابِ الصنائعِ الطبيعية، ولا تَتِمُّ بأمرٍ صِناعيٍّ. وليس كلامُهم فيها من مَنْحى الطبيعيّاتِ، انَّما هو من منحى كلامِهِم في الأمورِ السِحْرية» ......

التاريخ

استعرضَ ابنُ خلْدون كُتُبَ المؤرخين الذين سبقوه فوجدَ لأصحابها مغالِطَ (أخطاء) تَرْجِعُ إلى أربعة أصول، وهي:

أ - الثِقَةُ المُطْلَقَةُ بالناقلين: بُرواةِ الأخبار (لأنَّ الخبرَ نفسَه يحتمل الصدقَ والكَذِبَ).

ب - الاقتصارُ على سَرْدِ أسماء الملوك ووَصْفِ المعارك، مَعَ المَيْلِ إلى المبالغة في أعمال الملوك وأعداد الجيوش.

حـ - اهمالُ الأحوالِ الاجتماعية الفاعلة في سَيْرِ التاريخ إمَّا غفلةً من المؤرخين عن مُلاحظتها أو جَهْلاً بتلك الأحوال جُمْلةً.

---

(1) المعدن: (هنا) المنجم (مكان وجود الحديد والذهب والفحم الخ).

د – الميلُ معَ الهوى أو المصلحة : فمنهم من يتأثّرُ في سَرْدِ التاريخ بمذهبه الدينيّ أو السياسيّ أو الاجتماعيّ ، ومنهم من يتكسَّبُ بكتابة التاريخ فيَسْرُدُه على النحْوِ الذي يُرضي الرؤساء والعظماء والأغنياء تقرُّباً منهم وتكسُّباً (وإن كانَ أحياناً لا يعتقد بما يكتُبُ) .

ثم إنّ ابنَ خلْدون قد عرّفَ التاريخ بأنه « عِلْمٌ من علوم الفلسفة موضوعُهُ الاجتماعُ الانسانيُّ » . أما أنه علمٌ من علوم الفلسفة فلأنه يقتضي تعليلَ الحوادثِ ورَبْطَ بعضِها ببعضٍ معَ تمييز الخبر الصادق من الخبر الكاذب ومع الترجيح بينَ الأسباب . وأما أن موضوعَه الاجتماعُ الإنسانيُّ فلأن التاريخَ يجب أن يتناولَ وَصْفَ التطوُّر في البيئة الاجتماعية بكلِّ ما فيها من سياسة وحرب وصناعة وتجارة وعلم وفن ، ومن حرَكاتٍ اجتماعية عامة أو دينية أو اقتصادية أو فكرية . من أجلِ ذلك وَجَبَ أن يكونَ المؤرِّخُ مُلِمّاً بعلوم كثيرة ؛ فإذا كان لا يَعرفُ إلاّ التاريخَ (روايةَ الأخبار) كان قاصراً فقط .

قال ابن خلدون في التاريخ

أ – فنّ التاريخ والمؤرّخون السابقون (من الديباجة ٣ / ٢) :

« أما بعدُ فإن فنَّ التاريخ من الفنون التي تتداولها الأممُ والأجيال : تُشَدُّ اليه الركائبُ والرحال ، وتسمو الى معرفته السُّوقة والأغفال[1] . وتتنافسُ فيه الملوك والأقيال[2] ، وتتساوى في فَهْمه العلماء والجُهّال . إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدُّوَل والسوابق من القرون

(١) السوقة : العامة من الناس . الأغفال (جمع غفل بضم الغين) : الجماعة من الناس لا قيمة لهم في الحياة : لا يأتون خيراً ولا شراً ولا يدرون من أمر الحياة شيئاً ولا عقل لهم يهديهم .
(٢) القيل (بفتح القاف وسكون الياء) : الملك من ملوك اليمن .

الأُوَل تنمو فيه الأقوالُ وتُضرَبُ فيه الأمثالُ وتُطرَفُ به الأندية إذا غَصَّها الاحتفال ... وفي باطنه نظرٌ وتحقيق وتعليل للكائنات[1] ومبادئها دقيق ، وعلمٌ بكيفيّات الوقائع[2] وأسبابها عميق . فهو لذلك أصيلٌ في الحكمة وعريق[3] ، وجديرٌ بأن يُعدَّ في علومها وخليق .

« وإن فُحولَ المؤرخين في الاسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها .. وخلَطها المتطفلون بدسائسَ من الباطلِ وَهِموا فيها وابتدعوها ، وبزخارفَ من الروايات المُضعَفَة لفَّقوها ووضعوها ، وأدَّوْها إلينا كما سمعوها . ولم يُلاحظوا أسبابَ الوقائع والأحوال ولم يُراعوها ، ولا رفضوا تُرَّهاتِ الأحاديث ولا دفعوها . فالتحقيقُ قليلٌ ، وطَرْفُ التنقيح في الغالب كليل[4] . والغلط والوَهم نسيبٌ للأخبار وخليل ، والتقليد عريق في الآدميين وسليل[5] ، والتطفُّلُ على الفنون عريض وطويل ... »

ب — لماذا ألَّف ابن خلدون كتابه (٦/٦) :

« فأنشأتُ في التاريخ كتاباً رفَعتُ به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً ، وفصّلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً . وأبدَيْتُ فيه لأولية الدُوَل والعُمران[6] عِللاً وأسباباً ... وشرحتُ فيه من أحوال العُمران والتمدن وما يَعرِضُ في الاجتماع الإنساني ما يُمتِعُكَ بعِلَلِ الكوائن وأسبابها ، ويُعرّفُكَ كيف دخل أهلُ الدُوَل من أبوابها ... »

---

(١) الكائنة : الواقعة ، الحادثة التاريخية .
(٢) الوقائع جمع واقعة : الأمر الذي يقع ، الحادث .
(٣) العريق : القديم الوجود ، الذي له أصل موروث .
(٤) الطرف : العين ، النظر . كليل : ضعيف .
(٥) سليل : ذو نسب طويل ، قديم العهد .
(٦) العمران : نمط الحياة ، الحضارة الناشئة في بيئة ما راقية أو متخلفة .

ج – كتابة التاريخ ومغالط المؤرخين (٩ / ١٢) :

« اعلمْ أنَّ فن التاريخ فنٌ عزيزُ المَذْهبِ جَمُّ الفوائد شريف الغاية ، إذ هو يوقفنا على أحوالِ الماضي من الأمم في أخلاقهم ... فهو مُحتاجٌ الى مآخذ متعددة ومعارفَ متنوعة وحُسْنِ نظر وتثبُّت يُفْضِيان بصاحبهما الى الحق ويُنَكِّبان[1] به عن المزلّات والمغالط ؛ لأن الأخبارَ إذا اعتُمِدَ فيها على مُجَرَّدِ النقل، ولم تُحَكَّمْ أصولُ العادة وقواعد السياسة وطبيعة العُمران والأحوال في الاجتماع الانسانيّ ، ولا قِيسَ الغائبُ منها بالشاهد[2] ، والحاضرُ بالذاهب ، فربما لم يُؤْمَنْ فيها من العُثور ومزلّة القدم والحَيْدِ عن جادة الصدق . وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمُفسرين وأيمة النقل[3] من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرّد النقل غَثّاً[4] أو سَميناً ، ولم يَعرِضوها على أصولها ، ولا قاسوها بأشباهها ، ولا سبروها[5] بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار ، فضلّوا عن الحق وتاهوا في بَيْداء الوَهْمِ والغَلَط ، ولا سيما في إحصاء الأعداد والأموال والعساكر إذا عَرَضَتْ في الحكايات ، إذْ هي مَظَنَّةُ الكَذِب ... والماضي أشبهُ بالآتي من الماء بالماء ...

« ومن الغلط الخفي في التاريخ الذُهول عن تَبَدُّلِ الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام ، وهُوَ داء دَوِيٌّ شديدُ الخفاء ، إذْ لا يَقَعُ (هذا التبدل) إلا بعدَ أحقاب متطاولة ؛ فلا يكادُ يَتَفَطَّنُ

---

(١) نكب به عن : حاد به ، أبعده .
(٢) الشاهد : الحاضر .
(٣) النقل : نقل الأخبار . أيمة (أئمة) النقل : المؤرخون الكبار .
(٤) الغث : المزيل (القليل القيمة) .
(٥) سبر البحر والأرض والجرح : قاس عمقه واختبر باطنه .

له إلاّ الآحادُ من أهل الخليقة: وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونِحَلهم لا تدومُ على وتيرةٍ واحدة ومنْهاجٍ مستقرّ ، انما هو اختلافٌ على الأيام والأزمنة وانتقالٌ من حال الى حال. وكما يكونُ ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقَعُ في الآفاق والأقطار والأزمنة والدُوَل ، سُنَّةُ الله التي قد خلَتْ في عباده[1] ...

٢٩ /٤٧ والسببُ الشائع في تبدّل الأحوال والعوائد أن عوائدَ كلِّ جيلٍ تابعةٌ لعوائد سُلْطانه ، كما يقال في الأمثال الحكيمة : الناسُ على دينِ المَلِك . وأهلُ المُلْك والسُلطان إذا استولَوْا على الدولة والأمرِ فلا بُدَّ من أن يفزعوا الى عوائد مَن قبلَهم ويأخذوا الكثيرَ منها ، (ثمّ هم) لا يُغْفِلون عوائدَ جيلِهم معَ ذلك ، فيقَعُ في عوائد الدولة بعضُ المخالفة لعوائد الجيل الأول . فإذا جاءت دولةٌ أخرى من بَعْدِهم ومزَجَتْ من عوائدهم وعوائدها خالفتْ أيضاً بعضَ الشيء ، وكانتْ للأولى أشدَّ مُخالفةً ، ثم لا يزالُ التدريجُ في المخالفة (مستمراً) حتى ينتهيَ إلى المُباينة بالجملة . فما دامت الأممُ والأجيال تتعاقبُ في المُلْك والسُلطان فلا تَزالُ المخالفةُ في العوائد والأحوال واقعةً . والقياسُ والمحاكاة للانسان طبيعةٌ معروفةٌ ومن الغلط غيرُ مأمونة ، تُخْرِجُه من الذهول والغفلة عن قَصْدِه وتَعْوَجّ به عن مَرامه . فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطّن لما وقع من تغيُّر الأحوال وانقلابها فيُجريها لأول وهلة على ما عرَفَ ويَقيسها بما شَهِدَ ، ويكونُ الفرقُ بينهما كثيراً فيقَعُ في مَهْواة من الغلط ....

(١) القرآن الكريم ، سورة المؤمن ٤٠ : ٨٥ .

د – حقيقة التاريخ وتطرّق الكذب الى التاريخ

من الكتاب (الفصل) الأوّل من المقدّمة (٣٥/٥٧) :

« حقيقة التاريخ أنه خبرٌ عن الاجتماع الإنساني الذي هو عُمران العالم وما يَعْرِضُ لطبيعة ذلك العُمران من الأحوال ، مثل التوحش والتأنس والعَصَبِيّات وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من المُلْك والدُوَل ومراتبها ، وما يَنْتَحِلُهُ البشرُ بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمَعاش والعلوم والصنائع وسائرِ ما يحدُثُ من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال .

« والكَذِبُ مُتَطَرِّقٌ للخبر بطبيعته ، وله أسبابٌ تقتضيه :

« فمن (هذه الاسباب) التَشَيُّعاتُ للآراء والمذاهب ، فإن النفس إذا كانت على حالِ الاعتدال في قَبول الخبر أعطَتْه حقّه من التمحيص والنظر حتى تتبين صِدْقَه من كَذِبه ، واذا خامرها تشيُّعٌ لرأي أو نِحله [1] قَبِلَتْ ما يُوافقُها من الأخبار لأول وهلة ، وكان ذلك المَيْلُ والتشيع غِطاءً على عين بصيرتِها عن الانتقاد والتمحيص فتَقَعُ في قَبولِ الكذبِ ونَقْلِه .

« ومن الأسباب المُقْتَضِيَة للكَذِبِ في الأخبار أيضاً الثقةُ بالناقلين ...

« ومنها الذُهولُ عن المقاصد ، فكثيرٌ من الناقلين لا يَعْرِفُ القصد بما عاين أو سمع فينقُلُ الخبرَ على ما في ظنّه وتخمينه فيقع في الكذب .

« ومنها توهُّمُ الصِدقِ ، وهو كثيرٌ ، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين » .

« ومنها الجهل بتطبيقِ الأحوال على الوقائع لأجل ما يُداخلها من التلبيس

---

(١) النحلة (بكسر النون) : الدعوى (المذهب الخاص المخالف للمذهب العام) .

والتصنع فينقلها المُخبِرُ كما رآها ، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه .

« ومنها تقرّبُ الناس في الأكثر لأصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك ، فيَستَفيضُ الإخبارُ بها على غير حقيقة . فالنفوسُ مُولعةٌ بحبِّ الثناء ، والناسُ مُتطلّعون إلى الدُّنيا وأسبابها من جاهٍ أو ثروة ، وليسوا في الأكثرِ براغبينَ في الفضائل ولا متنافسين في (مُصاحبة) أهلها .

« ومن الأسبابِ المُقتَضِية له أيضاً — وهي سابقةٌ على جميع ما تقدّم — الجهلُ بطبائعِ الأحوال في العُمران ، فإن كلَّ حادثٍ من الحوادث ، ذاتاً كان أو فعلاً ، لا بدَّ له من طبيعة تَخُصُّهُ في ذاته وفي ما يَعرِضُ له من أحواله . فإذا كان السامعُ عارفاً بطبائعِ الحوادث والأحوال في الوجود ومُقتضياتِها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدقِ من الكذب . وهذا أبلغُ في التمحيص من كلِّ وجهٍ (آخر) يَعرِضُ (في نقلِ الخبر) من (تطرّق) الكذب .

« وكثيراً ما يَعرِضُ للسامعين قبولُ الأخبار المستحيلة فينقلونها وتُؤثَر عنهم ... فمنَ الأخبار المستحيلة ما نقله المسعوديُّ[1] أيضاً في تمثال الزُّرزور الذي برومة تجتمع اليه الزرازيز في يوم معلوم من السَّنَة حاملةً للزيتون ؛ ومنه يتخذ (أهلُ رومة) زيتَهم . فانظر ما أبعدَ ذلك عن المجرى الطبيعي في اتخاذِ الزيت ! »

هـ — كيف يجب أن يكتب التاريخ (٣٧/ ٦١) :

« وأمثالُ ذلك كثيرٌ ، وتمحيصه[2] انما هو بمعرفة طبائع العمران ، وهو

(١) المسعودي (ت ٣٤٦ — ٩٥٦م) مؤرخ اشتهر بكتابه « مروج الذهب » .
(٢) التمحيص : تنقية الشيء ، وتخليصه من الشوائب (الأغلاط التي ليست منه) وتطهيره .

أحسنُ الوجوهِ في تمحيصِ الأخبارِ وتمييزِ صِدْقها من كَذِبِها – وهو سابقٌ على التمحيص بتعديل[1] الرواة –. ولا يُرجَعُ الى تعديل الرواة حتى يُعلَمَ أن ذلك الخبرَ في نفسه ممكنٌ أو ممتنعٌ. وأما إذا كان (الخبرُ في نفسه مستحيلاً)، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح ...

« والقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار – بالإمكان والاستحالة – أنْ ننظرَ في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه (وما) يكون عَرَضاً لا يُعتَدُّ به أو ما لا يمكن أن يَعرِضَ له[2]. وإذا (نحن) فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحقِّ من الباطل في الأخبار و (في تمييز) الصدقِ من الكذب بوجهٍ بُرهانيٍّ لا مدخلَ للشكِّ فيه. – وهذا هو غَرَضُ هذا الكتاب (أي مقدمة ابن خلدون) من تأليفنا. وكأن هذا (تعليلَ التاريخ) علمٌ مستقلٌّ بنفسه، فانه (أولاً) ذو موضوعٍ (عامٍّ) هو العمران البشري والاجتماع الانساني، (ثم هو ثانياً) ذو مسائلَ (متفرعة) وهو بيانُ ما يلحق (بذلك الموضوع العامِّ): الاجتماع (الانسانيّ) من العوارض والأحوال لذاته ... »

و – ابتكار ابن خلدون لفلسفة التاريخ (٣٨/٦٢):

« واعلم أن هذا الكلامَ في هذا الغرضِ مُستَحدَثُ الصَّنعَة غريبُ النزعة عزيزُ الفائدة أعثَرَ عليه البحث وأدّى اليه الغَوْص[3]، وليس من

---

(١) التعديل: نسبة المحدث (راوي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم) والمؤرخ الى العدالة والنزاهة والصدق في الرواية. والتجريح: إسقاط عدالة المحدث والمؤرخ ونسبته الى الكذب والجهل.

(٢) في الأصل: وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له (المقدمة، بيروت ١٩٠٠ م، ص ٣٧ من أسفل).

(٣) أعثر عليه: جعلنا نعثر عليه. أدى إليه الغوص: أوصلنا إليه التعمق في البحث.

علم الخَطابة[1] ... وكأنه علمٌ مُستَنبَطُ النشأة . ولعمري ، لم أقفْ على الكلام في مَنْحاه لأحد من الخليقة ؛ ما أدري ألِغفْلتهم عن ذلك — وليس الظنُّ بهم (ذلك) — أو لعلّهم كتبوا في هذا الغرَض واستوفوْه ثمّ لم يَصِل إلينا (شيءٌ مما كتبوه) . فالعلوم كثيرةٌ ، والحُكماء في أمم النوع الإنساني مُتَعَدّدون ؛ وما لم يَصِل إلينا من العلوم أكثرُ مما وَصل ...

• وهذا الفنُّ الذي لاح لنا النظرُ فيه نجدُ منه مسائلَ تجري بالعرَض لأهل العلوم في براهين علومهم ، وهوَ من جنس مسائله بالموضوع ... وفي الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة والمتداوَل بين الناس جزءٌ[2] صالحٌ منه ، إلا أنه غير مُستَوفىً ولا مُعطىً حقَّه من البراهين ، (بل هو) مُختلطٌ بغيره ... وكذلك نجدُ في كلام ابن المقفّع و (في) ما يَستَطرِدُ (اليه) في رسائله من ذكر السياسات الكثيرة (أشياءَ) من مسائل كتابنا هذا (ولكن) غيرَ مبرهنة كما برهَنّاه . وانما يجلبُ (ابنُ المقفّع تلك المسائلَ) في الذكر على مَنْحى الخطابة في أسلوب الترسُّل[3] وبلاغة الكلام . وكذلك حوّمَ أبو بكر الطُّرطوشيُّ[4] في كتاب سراج الملوك (على شيء من هذه المسائل) وبوّبه في أبواب تَقرُبُ من أبواب كتابنا هذا ومسائله ، لكنه لم يُصادفْ فيه الرَّمْيَةَ ولا أصابَ الشاكلة[5] ، ولا استوفى المسائلَ ولا أوضح الأدلة ،

---

(١) الخطابة : استمالة جموع الناس بالتأثير في عواطفهم .

(٢) جزء : قسم ، جانب ، مقدار . صالح : كبير ، كثير .

(٣) الترسل : كتابة الرسائل (مع التطويل وتنميق الكلام) .

(٤) حوم في الأمر : استدام (أطال فيه) ، جال قريباً من الموضوع . أبو بكر الطرطوشي (ت بعيد ٥٢٥ هـ = ١١٢٦ م) أديب أندلسي له عدد من الكتب .

(٥) الشاكلة : الخاصرة . أصاب الشاكلة : وصل إلى مراده ، على علا ذا نتيجة واضحة منتظرة .

(ولكنه) يبوِّبُ البابَ للمسألة[1] ثم (هو) يستكثرُ من الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس وحكماء الهند ... لا يكشفُ عن التحقيق قناعاً ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً ، انما هو نقلٌ وتركيبٌ شبيهٌ بالمواعظ ، وكأنَّ (الطرطوشي) حوّم على الغرض ولم يُصادفْه ولا تحقّق قَصْدَه ولا استوفى مسائلَه .

ونحنُ أَلْهَمَنَا اللهُ ذلك إلهاماً وأعْثَرَنا على علمٍ جعلنا بين نَكِرَةَ وجُهَيْنَةَ خبرِه[2] . فإنْ كنتُ قد استوفيتُ مسائلَه وميزتُ عن سائر الصنائع أنظارَه وأنحاءه فتوفيقٌ من الله وهدايةٌ ، وان فاتني شيءٌ في إحصائه واشتبهتْ بغيره فللناظر المُحَقِّق إصلاحُه . وليَ الفضلُ لأنني نهجت له السبيل وأوضحتُ له الطريقَ . واللهُ يهْدي بنوره من يشاء[3] » .

---

(١) كان يجعل لكل مسألة باباً . لم يكن في كتابه تنظيم عام ولا منهاج مترابط .

(٢) كذا في الأصل . نكرة : الجاهل بالأمور . جهينة (أو جفينة) : العارف بالأمور ... جعلنا فوق المؤرخين العاديين ولم يصل بنا إلى مرتبة المؤرخ الكامل .

– ظهر هذا النص في كتيب لي عنوانه « كلمة في تعليل التاريخ » (دار العلم للملايين – بيروت ١٣٩٠ هـ = ١٩٧٠ م) وفيه هذه الجملة (ص ٤١) : « جعلنا بين نكرة وجهينة خبره » (كما وجدتها في طبعات المقدمة التي بين يدي) . ثم ذكر لي الدكتور حسن الساعاتي (عميد كلية الآداب في جامعة بيروت العربية) أن هذه الجملة يجب أن تكون :

« وصَدَقَنِي سِنٌّ بَكْرِه » .

وبالرجوع الى القاموس المحيط للفيروزابادي (١ : ٣٧٧) وجدت فيه :

« وصدقني سن بكره برفع سن ونصبه ، أي خبرني بما في نفسه وما انطوت عليه ضلوعه وأصل (هذا المثل) أن رجلا ساوم في بكر (بفتح الباء : الجمل الصغير) فقال : ما سنه ؟ فقال (البائع) : بازل (أي ابن تسع سنوات) . ثم نفر البكر فقال صاحبه له : هدع ، هدع ! وهذه لفظة يسكن (بالبناء المجهول) بها الصغار . فلما سمع المشتري ذلك قال : صدقني سن (بالنصب) بكره (أي : الآن أخبرني البائع بحقيقة سن جمله) .

(٣) القرآن الكريم ، راجع سورة النور : « يهدي الله لنوره من يشاء (٢٤ : ٣٥) .

فهرس

غ

ف

ن

هـ

و

ي